Hl XIV 114. h.

Ph
o 410/8

Franz von Baader's
SÄMMTLICHE WERKE.

Systematisch geordnete,

durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers
bedeutend vermehrte,

vollständige Ausgabe

der gedruckten Schriften

sammt

dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel.

Herausgegeben

durch einen Verein von Freunden des Verewigten:

Professor Dr. **Franz Hoffmann** in Würzburg,

Prof. Dr. Julius Hamberger zu München, Prof. Dr. Anton Lutterbeck
zu Giessen, Baron F. von Osten und Prof. Dr. Christoph Schlüter zu
Münster.

Achter Band.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1855.

Franz von Baader's

SÄMMTLICHE WERKE.

Erste Hauptabtheilung.

Systematische Sammlung der zerstreut erschienenen Schriften.

Achter Band.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1855.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Franz von Baader's
Gesammelte Schriften
zur
RELIGIONSPHILOSOPHIE.

Zweiter Band.

Herausgegeben

von

Dr. Franz Hoffmann,

ordentl. öffentl. Professor der Philosophie an der Hochschule zu Würzburg.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

Leipzig.

Verlag von Herrmann Bethmann.

1855.

Inhaltsanzeige des achten Bandes

der

ersten Hauptabtheilung.

Einleitung .. S. IX—XXIV
Vorlesungen über speculative Dogmatik S. 1—368
Erstes Heft .. S. 3—192
Zueignung .. S. 5—8
Einleitung .. S. 9—12
I. Vorlesung .. S. 13—20
II. Vorlesung .. S. 21—27
III. Vorlesung .. S. 28—33
IV. Vorlesung .. S. 34—43
V. Vorlesung .. S. 44—52
VI. Vorlesung .. S. 53—58
VII. Vorlesung .. S. 59—74
VIII. Vorlesung .. S. 75—84
IX. Vorlesung .. S. 85—89
X. Vorlesung .. S. 90—105
Zur Lehre vom Bilde .. S. 93—105
XI. Vorlesung .. S. 106—114
XII. Vorlesung .. S. 115—119
XIII. Vorlesung .. S. 120—123
XIV. Vorlesung .. S. 124—130
XV. Vorlesung .. S. 131—136
XVI. Vorlesung .. S. 137—142
XVII. Vorlesung .. S. 143—149
XVIII Vorlesung .. S. 150—152
Erläuterungen zur Lehre von der Freiheit S. 153—192

Zweites Heft .. S. 193—304
Zueignung .. S. 195—196
Einleitung .. S. 197—200

I. Vorlesung S. 201—205
II. Vorlesung S. 206—211
III. Vorlesung S. 212—216
IV. Vorlesung S. 217—221
V. Vorlesung S. 222—224
VI. Vorlesung S. 225—228
VII. Vorlesung S. 229—234
VIII. Vorlesung S. 235—237
IX. Vorlesung S. 238—244
X. Vorlesung S. 245—249
XI. Vorlesung S. 250—256
XII. Vorlesung S. 257—260
XIII. Vorlesung S. 261—264
XIV. Vorlesung S. 265—267
XV. Vorlesung S. 268—272
XVI. Vorlesung S. 273—276
XVII. Vorlesung S. 277—282
XVIII. Vorlesung S. 283—288
XIX. Vorlesung S. 289—294
XX. Vorlesung S. 295—299
XXI. Vorlesung S. 300—304

Drittes Heft S. 305—368
Zueignung S. 307—308
Einleitung S. 309—310
I. Vorlesung S. 311—314
II. Vorlesung S. 315—317
III. Vorlesung S. 318—321
IV. Vorlesung S. 322—325
V. Vorlesung S. 326—329
VI. Vorlesung S. 330—332
VII. Vorlesung S. 333—335
VIII. Vorlesung S. 336—340
IX. Vorlesung S. 341—344
X. Vorlesung S. 345—348
XI. Vorlesung S. 349—352
XII. Vorlesung S. 353—357
XIII. Vorlesung S. 358—361
XIV. Vorlesung S. 362—366
XV. Vorlesung S. 367—368

Einleitung

zum

VIII. Bande der ersten Hauptabtheilung.

Der vorliegende Band enthält das erste, das zweite und das dritte Heft der speculativen Dogmatik, der folgende wird die zwei übrigen sammt der Schrift: Revision der Hegel'schen Philosopheme enthalten. Der vierte Band der Religionsphilosophie ist dann bestimmt, die religionsphilosophischen Schriften der letzten Lebensjahre Baader's zu umfassen. Baader unterschied zwar die allgemeine von der speciellen Dogmatik und bezeichnete die von ihm veröffentlichten fünf Hefte dieser Wissenschaft als allgemeine Dogmatik, allein er bestimmte nicht, was denn zur allgemeinen Dogmatik gehöre und was in die specielle zu verweisen sei. Aus Mangel einer systematischen Anordnung des Ganzen ersieht man weder was er alles noch in der allgemeinen Dogmatik behandeln wollte, noch auch die Nothwendigkeit, alle die Materien in die allgemeine Dogmatik hereinzuziehen, welche er wirklich in sie hereingezogen hat. Da es ihm an Sinn, Geduld und Ausdauer zur Systematik fehlte, so hätte er unseres Erachtens besser gethan, die Ueberschrift: Speculative Dogmatik, gar nicht zu wählen und sie lieber als Vorlesungen über Religionsphilosophie überhaupt zu benennen. Gelingt Baader der Anlauf zu einer systematischen Gestaltung nirgends in einem erwähnungswerthen Grade, so entschädigt er dafür durch die Tiefe und den Reichthum seiner Gedanken, so wie theilweise durch die Schärfe und die Bestimmtheit seiner Ausführungen im Einzelnen. Ihrem reinen Inhalte nach müssen wir diese Vorlesungsn über speculative Dogmatik und die

religionsphilosophischen Schriften Baader's überhaupt zu dem Bedeutendsten rechnen, was die neuere deutsche Philosophie hervorgebracht hat. Haben die übrigen grossen Forscher ihre Ideen in wissenschaftlicherer Form und in umfassenderer Ausführung ausgebildet, so hat dafür Baader tiefere Blicke in das Wesen der Religion gethan und für das künftige System der wahren Religionsphilosophie nach allen Richtungen hin ins Centrum treffende Andeutungen gegeben, welche nicht verfehlen können, eine weithinwirkende Umgestaltung der Religionsphilosophie herbeizuführen. Wir wissen wohl, dass die Einen diese Erwartung für vollkommen ungerechtfertiget erklären werden, indem sie den Standpunct Baader's für einen überwundenen erklären zu dürfen meinen, indess die Anderen sie für eine Uebertreibung der allerdings nicht gering zu schätzenden Bedeutung der Leistungen Baader's halten werden. Allein wir behaupten, dass noch kaum Jemand die ganze Bedeutung Baader's in Deutschland erkannt hat, und können also die jetzt noch herrschenden Meinungen auch der Unterrichteteren über diesen Denker nicht für maassgebend erachten.

Was das Verhältniss der in der Gesammtausgabe erscheinenden Vorlesungen unseres Philosophen über speculative Dogmatik zu der ersten Ausgabe derselben betrifft, so haben nur das erste und fünfte Heft aus dem Nachlasse Erweiterungen erhalten. Die Erweiterungen des ersten Heftes erwuchsen zum Theile aus den von Baader in sein Handexemplar eingetragenen Anmerkungen und Zusätzen, zum Theile aber aus Erläuterungen, welche Baader bei wiederholtem Vortrage des Inhaltes dieses Heftes in seinen öffentlichen Vorlesungen an der Universität zu München im Jahre 1829 vorgetragen, und welche der Herausgeber damals als Zuhörer genau und sorgfältig nachgeschrieben hatte. Die Bemühung war um so lohnender, als sich nur Weniges davon im Nachlasse Baader's vorfand. Wir besorgen nicht, dass der Zusammenhang der Entwickelung durch unsere Ergänzungen wesentlich beeinträchtiget worden ist.

Sollte der Nachlass Schelling's wirklich, wie man vernimmt, demnächst an das Licht treten, so dürfte diese Veröffentlichung ziemlich gleichzeitig mit der Vollendung der ersten Hauptabthei-

lung (in zehn Bänden) der Baader'schen Werke zusammentreffen und damit wird die wissenschaftliche Welt in Stand gesetzt werden, sich ein selbständiges Urtheil über den Werth der Leistungen beider grossen Philosophen zu bilden. Wir haben uns redlich bemüht, nicht bloss in unseren Einleitungen zu den bis jetzt erschienenen sechs ersten Bänden der ersten Hauptabtheilung zur richtigen Würdigung dieses bisher zwar weniger von den grössten Denkern, wohl aber von der grossen Menge der Gelehrten sehr verkannten Philosophen das unserige beizutragen. Namentlich haben wir das Verhältniss Baader's zu Schelling, aus den Quellen schöpfend, in der Einleitung zu der 2. Ausgabe der Kleinen Schriften Baader's *) in einer Weise beleuchtet, welche bereits Vielen über diess merkwürdige, bisher von den Meisten völlig verkannte Verhältniss die Augen geöffnet hat und unhintertreiblich in der Geschichte der Philosophie als ein folgenschweres Ereigniss gewürdigt und anerkannt werden wird. Ja, in der Hauptsache sind diese Nachweisungen bereits von einem der angesehensten Geschichtschreiber der Philosophie als begründet anerkannt worden, nemlich von Prof. Dr. Erdmann in der zwei-

*) Franz Baader's kleine Schriften. Zweite bedeutend vermehrte Ausgabe. Vorrede V—CXXXVI. Herausgegeben von Prof. Dr. Franz Hoffmann. Leipzig, H. Bethmann 1850. Auch besonders abgedruckt unter dem Titel: Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling. Eine Beleuchtung von drei Recensionen der ersten Ausgabe von Baader's kleinen Schriften. Leipzig, H. Bethmann 1850. Unsere Einleitungen zu den fünf ersten Bänden der ersten Hauptabtheilung sind auch in besonderen Abdrücken erschienen unter den Ueberschriften: 1) Grundzüge einer Geschichte des Begriffs der Logik in Deutschland von Kant bis Baader. Leipzig, H. Bethmann 1851. 2) Franz Baader im Verhältnisse zu Spinoza, Leibniz, Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart. Ebendaselbst 1851. 3) Apologie der Naturphilosophie Franz Baader's etc. Ebend. 1852. 4) Zur Widerlegung des Materialismus, Naturalismus, Pantheismus und Monadologismus. Ebend. 1853. 5) Beleuchtung der neuesten Urtheile über Baader's Lehre. Ebend. 1854. — Uebrigens haben wir schon vor nahezu zwanzig Jahren denselben Standpunct, ohne gebührende Beachtung zu finden, vertreten in unserer Schrift: Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baader's. Aschaffenburg, Theod. Pergay 1836. 414 S.

ten Abtheilung des dritten Bandes seiner Geschichte der neueren Philosophie, und kein Geschichtschreiber der Philosophie wird von da an jene Nachweisungen ignoriren dürfen, ohne sich selbst dem Vorwurfe der Ignoranz auszusetzen.

Erdmann äussert unter Anderem: „Wenn ... Baader sagt, seine folgende Schrift (Ueber das Pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden) sei durch Schelling's Meisterwerk, die Weltseele, veranlasst, endlich aber ein oberflächlicher Blick auf den Ersten Entwurf u. s. w. und die Zeitschrift für speculative Physik beweist, wie sehr Schelling an die im Pythagoräischen Quadrate ausgesprochenen Gedanken eingeständig sich anschloss, so ist es den Freunden Baader's nicht zu verdenken, wenn sie nicht wollen, dass er als Schüler Schelling's in der Naturphilosophie (wir fügen bei: in der Geistesphilosophie ohnehin nicht) angeführt wird, sondern behaupten, er sei zugleich sein Lehrer gewesen...... Das bis dahin nur literarische Verhältniss, in welchem Baader zu Schelling stand, ward, als dieser nach Bayern namentlich als er nach München zog, ein persönlich intimes. Dass hiebei der, zehn Jahre ältere, dabei bis an sein spätestes Alter mit seinen Ideen nicht haushaltende, sondern im sprudelnden Gespräche sie mittheilende Baader nicht die bloss empfangende Rolle übernahm, lag in der Natur der Sache. Vielmehr ist er es besonders gewesen, welcher Schelling schon früh von Spinoza abzulenken und auf J. Böhme hinzuweisen suchte, und seine Schriften waren es vorzüglich, durch welche Schelling zu dem Studium Böhme's hindurchging. I n s e i n e r v e r ä n d e r t e n L e h r e z e i g t s i c h S c h e l l i n g m e h r a l s B a a d e r i a n e r, a l s B a a d e r s i c h j e a l s A n h ä n g e r d e s I d e n t i t ä t s s y s t e m s g e z e i g t h a t t e. Daher geschah es auch, dass, wenn Baader seine Uebereinstimmung mit Schelling's Lehren ausspricht, er sich besonders an die Abhandlung über die Freiheit und das Denkmal Jacobi's hält.“ In Bezug auf die letzte Bemerkung ist zu erinnern, dass Baader nur in Bezug auf einzelne Behauptungen Schelling beistimmte, nie in Bezug auf die obersten Principien seiner Lehre, und zwar gilt diess nicht weniger für die veränderte Lehre Schelling's als für die frühere. In der späteren Lehre Schelling's erkannte Baader im Ganzen wohl einen Fort-

schritt an, aber sie erschien ihm keineswegs befriedigend, wie er denn in seinen späteren Schriften häufig gegen Schelling polemisirt. Wenn Erdmann trotz den bemerkten Zugeständnissen sich abquält, Schelling doch wieder als bedeutender erscheinen zu lassen, so fallen seine Gründe für diese Höherstellung unseres Erachtens nicht besonders ins Gewicht. Sie sind aus Annahmen und Behauptungen hervorgeholt, welche jenem Kreise von Irrthümern angehören, die wir durch unsere urkundlichen Nachweisungen längst widerlegt haben. Es ist nemlich durchaus falsch, dass Baader zum vollständigen Systeme entwickelt habe, was Schelling nur fragmentarisch im Identitätssysteme dargelegt habe. Schelling hat vielmehr im Identitätssysteme einen Pantheismus dargelegt, den Baader nie anerkannt hat, folglich auch nie zum vollständigen Systeme entwickeln konnte. Von Anfang an hatte sich Baader auf den theistichen Standpunct gestellt und auch die spätere Lehre Schelling's nie als einen reinen Ausdruck seines Theismus anerkannt. Die spätere Lehre Schelling's ist nicht ohne Einfluss Baader's hervorgetreten, allein sie hat die Tiefe Baader's nicht einmal erreicht, geschweige übertroffen. Schelling war für Baader nie, wie Erdmann meint, initium, und des Letzteren Lehre verhielt sich zu jener Schelling's so wenig als dimidium, dass nicht einmal die Schelling'sche spätere Lehre geschweige die frühere als dimidium der Baader'schen gelten kann. Dass Baader's Lehre aus éinem Gusse ist und überall in weit schärferer Bestimmtheit als die Schelling'sche hervortritt, ist keineswegs Folge einer vermeintlichen Einseitigkeit der ersteren, sondern vielmehr Folge der grösseren Klarheit, Tiefe und Allseitigkeit ihres Princips. Von einem Hass gegen die Materie ist bei Baader so wenig die Rede, dass er ihr vielmehr die Bedeutung und Function einer Hemmung des Bösen gibt und ausdrücklich gegen die Naturverachtung der spiritualistischen Theologen und Philosophen des Mittelalters wie der neueren Zeit Protest einlegt. Dass er die materielle Natur oder die Materialität der Natur nicht der verklärten Natur gleich stellen kann, muss sich für Jeden, der etwas von einer Verklärung der Natur weiss und wissen will, ganz von selbst verstehen, und eine Geringerstellung ist noch keine Verachtung und kein Hass.

Von den Recensenten der Baader'schen Schriften, welche sich natürlich auch auf eine Besprechung unserer Einleitungen eingelassen haben, hat nicht ein einziger unseren Nachweisungen widersprochen, vielmehr haben die meisten weit vollständiger als Erdmann die Unwiderleglichkeit derselben ausdrücklich zugestanden. Eine grosse Anzahl von unterrichteten und zum Theil hochbegabten Männern in Deutschland theilt bereits die von uns schon vor mehr als zwanzig Jahren ausgesprochene und verfochtene Ueberzeugung, dass der Gehalt der Baader'schen Schriften von epochemachender Bedeutung sei, dass sie an Tiefsinn und Wahrheitsgehalt Alles überragen, was unsere genialsten Denker von Leibniz bis Neuschelling geleistet haben, und dass Baader's Lehre der Hauptsache nach die Philosophie der Zukunft sein werde. Aber von diesen Männern ergreift kaum Einer oder der Andere das Wort, um seine Ueberzeugung auch öffentlich auszusprechen und für die Bedeutung und Wahrheit einer Sache Zeugniss abzulegen, welche für Wissenschaft und Leben von so ausserordentlicher Wichtigkeit ist *). Man weiss ja, dass seltsamer Weise den Negativen fast allein Energie, Thatkraft und muthige Tapferkeit überlassen zu werden pflegt. In Bezug auf Baader's Werke bemerkt man zwar auch von dieser Seite her keine erhebliche Thatkraft. Man vertheidigt nicht und man bekämpft nicht, man beurtheilt überhaupt nicht, man schweigt. Man schweigt von beiden Seiten und sucht sich im Schweigen gegenseitig zu übertreffen. Das wäre von der anderen Seite wohlausgedacht, wenn es auf die Länge helfen könnte. Allein man kann nicht auch anderen, ausser der Partei wie ausser der eigentlichen Schule Stehenden, Schweigen gebieten.

*) Wer die Stellung der Mitherausgeber zu Baader kennen zu lernen wünscht, den verweisen wir auf Prof. v. Schaden's Einleitung zum XI. Bande, auf der Proff. Dr. Schlüter und Lutterbeck Einleitungen zum XIV. Bande, auf Lutterbeck's Schrift: Der philosophische Standpunct Baader's zur Orientirung in der Gesammtausgabe seiner Werke, und auf Prof. Dr. J. Hamberger's Anzeigen 1) in den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann etc. 1852, Bd. I., S. 125—132; 2) in den Gelehrten Anzeigen, h. v. d. Mitgl. der k. b. Akad. d. Wissenschaften 1851. Nr. 89—101.

Die Zeit ist nahe, wo sich solche Stimmen erheben müssen und dann werden auch jene geschlossenen Parteien zum Sprechen sich gedrungen sehen.

Man wird es begreiflich finden, dass wir, einem bisher nicht zur gebührenden Anerkennung gekommenen, ja förmlich unterdrückten Philosophen die allgemeinere Beachtung erringen wollend, in allem Ernste darauf ausgehen, einen wissenschaftlichen Kampf um die Lehre Baader's hervorzurufen. Es wäre über alle Vorstellung thöricht, zu erwarten, dass die ganze philosophirende Welt ohne Weiteres Baader's Lehre Beifall zujauchzen werde, sobald nur die Gesammtausgabe vollendet vorliegen wird. Es ist aber auch nicht zu besorgen, dass es uns nicht gelingen werde, tüchtige Kräfte für die Vertheidigung Baader's wach zu rufen und auch den mehr oder minder Nichteinverstandenen Achtung und Berücksichtung abzugewinnen. Wir haben in unseren Einleitungen und Anmerkungen zu den erschienenen Schriften Baader's nach allen Richtungen hin gegen die Gegner dieses Philosophen Front gemacht und ihnen den Fehdehandschuh hingeworfen. Sie mögen nun schweigen, wenn sie für überwunden gelten wollen, oder sie mögen sprechen und widersprechen, wenn sie widersprechen zu sollen glauben. Es wird sich dann zeigen, wer recht behält und ob wir uns im Einzelnen nach der einen oder der anderen Seite nachzugeben gedrungen sehen werden. Von unserer Seite soll es dabei an Mässigung, Umsicht und Besonnenheit nicht fehlen, ohne darum im Geringsten mit minderer Energie und minderem Nachdruck in Schutz zu nehmen, was wir in Schutz zu nehmen für nöthig erachten werden.

Was unser Verhältniss zu Baader betrifft, so ist dasselbe von der Unwissenheit, dem Unverstand und der Böswilligkeit öfter arg entstellt worden. Dagegen ist es keinem der trefflichen Männer, welche unsere Einleitungen theilweise wenigstens einer Kritik unterworfen haben, entfernt eingefallen, die Selbständigkeit unseres Forschens und Denkens in Frage zu stellen. Alle sprachen sich, wenn auch in verschiedenem Grade und Maasse, so anerkennend aus, dass wir uns wohl erlauben dürfen, die Leser darauf

zu verweisen, wenn es auch nicht schicklich wäre, diese Aeusserungen selber hier vorzuführen*).

In Rücksicht des Inhaltes und des Gehaltes der Baader'schen Lehren gibt man hie und da dem Vorurtheile Raum, als ob derjenige, der sich in den Hauptgrundlagen zu diesem philosophischen Systemschöpfer hält, auf den Rang eines selbstständigen Denkers Verzicht leiste. Als ob die Selbstständigkeit des Denkens darin bestände, ein von allen bisherigen Systemen der Philosophie verschiedenes System zu schaffen. Als ob es nicht möglich wäre, dass eines der bisherigen Systeme der Philosophie in den Hauptgrundlagen die Wahrheit erreicht habe, was auch gegen einzelne Folgerungen und Folgesätze desselben einzuwenden sein möchte, und als ob es nicht möglich wäre, ein in den Hauptgrundlagen bereits vorhandenes System mit selbstständigem Geiste aufzufassen, darzustellen und weiterzubilden. Wer darauf ausgeht, ein eigenes und eigenthümliches System zu schaffen, ohne sich darnach umzusehen, ob das wahre System in der Hauptsache nicht schon vorhanden sein möge, der wird sicher die Wahrheit verfehlen und nur den Wirrwarr der sich widersprechenden Meinungen der Menschen vermehren, statt die Erkenntniss und Ausbreitung der Wahrheit zu fördern. Der ächte, unbefangene, freisinnige, von den Vorurtheilen der Menge unabhängige Philosoph schliesst sich weder einem bereits vorhandenen System der Philosophie an, weil es einmal vorhanden ist und weil es etwa erlaubt wäre, sich das eigene selbstständige Denken möglichst zu ersparen, noch weicht er von allen bisherigen Systemen darum ab, weil man nur in dieser Weise ein selbständiger Denker werden könnte, sondern er prüft alle bisherigen Systeme und schliesst sich einem derselben an oder nicht, je nach dem Ergebniss seiner besonnenen, von sclavischer Nachbeterei wie von eitler Ruhmsucht freien Prüfung. Wer übrigens in unserer Zeit als Philosoph auftritt, findet bereits eine Geschichte der Philosophie vor, die jedenfalls um nicht wenig älter als zwei tausend Jahre ist.

*) Man vergleiche die auf dem Umschlag dieses Bandes angeführten Recensionen.

Man darf sich daher nicht verwundern, dass der forschende Geist des Menschen in den Systemen dieser reichlich zwei Jahrtausende bereits alle denkbaren Wege in Rücksicht der möglichen Principien eingeschlagen hat und dass es daher gar nicht oder doch kaum denkbar ist, dass eben in Rücksicht der möglichen Principien ein absolut neues und von allen bisherigen Systemen verschiedenes System noch aufgestellt werden könnte. Kein Philosoph unserer Zeit kann sich, wenn er nicht als geschichtsunkundiger Autodidakt unnützerweise neu erfinden will, was längst schon — und vermuthlich besser — entdeckt ist, ganz und gar des Anschlusses an eines der bereits ausgebildeten Systeme entschlagen. Wenigstens mehr oder minder klar ausgesprochen wird er in dem einen oder in dem anderen die wahren Principien finden, oder doch in dem einen oder in dem anderen den relativ grösseren Wahrheitsgehalt anzutreffen sich überzeugen, und er wird wohlthun, in dem einen oder in dem anderen Wurzel zu schlagen, um von da aus nach rückwärts (wenn möglich) und nach vorwärts (was wegen der Unendlichkeit der Wissenschaft allezeit möglich sein wird) das Reich der philosophischen Erkenntniss zu erweitern. So kann man sich z. B. leicht davon überzeugen, dass weder in einem System der Unterschiedslosigkeit des Idealen und des Realen, noch in einem Systeme des Idealismus, noch in einem Systeme des Realismus die Wahrheit anzutreffen sein kann. Nur ein System des Ideal-Realismus, d. h. ein System, in welchem die Einheit und der Unterschied des Idealen und des Realen zugleich erkannt wird, kann den Denker des neunzehnten Jahrhunderts befriedigen oder doch der sichere Ausgangspunct seiner Forschungen werden. Nun lässt sich aber bis zur Evidenz nachweisen, dass keiner der grossen Philosophen der neueren Zeit, auch Schelling nicht, weder Alt- noch Neuschelling, den Ideal-Realismus so tief ergriffen hat als Baader. Folglich muss sich der Denker des neunzehnten Jahrhunderts vor Allem in dem System Baader's orientiren und folglich verdient eben dieses System der Ausgangspunct aller weiteren Forschungen zu werden, was man auch gegen die Form seiner Darlegungen zu erinnern haben möge. Die neueren Systeme der Philosophie oder doch die Bestrebungen zur Ausbildung solcher Systeme nach

Schelling, Hegel und Herbart, z. B. von dem jüngeren Fichte, von Chalybäus, Weisse, Ulrici, Trendelenburg, Fischer, Sengler, Braniss, Wirth &c., stehen alle in einem theilweisen Verwandtschaftsverhältnisse zu Baader's Lehre und nähern sich derselben mehr oder minder, sie mögen nun von ihr Einflüsse erhalten haben oder nicht. Das Beste von dem, was Neuschelling lehrt, ist Baader'schen Gehaltes oder doch Annäherung an Baader's Lehre. Die rechte Seite der Hegel'schen Schule, nicht weniger der Schleiermacher'schen ist in der Annäherung an Baader's Lehre begriffen oder strebt sich doch durch Baader'sche Ideen zu ergänzen oder wenigstens mit ihnen auszugleichen. Wenn man nun noch erwägt, dass in Baader's Lehre Platon und Aristoteles, Plotin und Proklus, Origenes und Augustinus, Thomas von Aquino und J. Böhme ideell enthalten sind, so wird man ihn um so mehr als den ächten Nachfolger und Fortbildner jener grossen Forscher betrachten müssen, je mehr er sich zugleich zu Cartesius und Spinoza, zu Leibniz, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart nicht schlechthin verneinend, sondern mit hoher Besonnenheit, Umsicht und Gerechtigkeit sichtend und scheidend und überall das Wahre aus der Spreu des Falschen sich aneignend verhalten hat, nicht bei Allen in gleichem Grade eingehend, aber doch so, dass Keiner von ihnen ohne alle Berücksichtigung geblieben ist.

Platon war der Schüler seines Vorgängers, Sokrates, und war doch oder nur um so mehr der grosse Platon. Aristoteles war der Schüler Platon's und zwar in dem engeren Sinne, dass der Kern seiner Lehre (trotz theilweiser Polemik gegen seinen Lehrer) platonisch war und blieb, und dennoch wurde er der grosse Meister der Philosophie, der durch alle seitdem verflossenen Jahrhunderte die grössten Wirkungen übte und dessen Werke noch heute bei allen aus den Schranken seiner Zeit erklärlichen Irrthümern eine unausgeschöpfte Fundgrube tieferer Erkenntnisse sind. In einem ähnlichen Verhältnisse stunden in der neueren Zeit Herbart zu Leibniz, Fichte zu Kant, Hegel zu Schelling und diess Verhältniss hindert nicht im Geringsten, Herbart, Fichte und Hegel zu den selbständigen Philosophen zu zählen, da man sie sogar zu den wirklich grossen Philosophen zählen muss. Nicht dess-

halb freilich, wenigstens nicht desshalb allein sind diese Denker grosse Philosophen geworden, weil sie bei einem Meister in die Schule gegangen waren, aber ihre Jüngerschaft hat sie auch nicht verhindert, grosse Philosophen zu werden, ja sie hat dieselben auf ihrem Wege dazu bedeutend gefördert. Wer also überhaupt die Anlage zum grossen Philosophen hat, wird sich sicherer zu einem solchen ausbilden, wenn er die Schule eines Meisters durchmacht, als wenn er noch im Stande der Unreife selber den Meister spielen will. Solche „Originale" hat Göthe in den bekannten Versen trefflich gezeichnet:

„Ein Quidam sagt: „„Ich bin von keiner Schule;
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Dass ich von Todten was gelernt.""
Das heisst, wenn ich ihn recht verstand:
Ich bin ein Narr auf eigne Hand."

Gross kann man unseres Ermessens allerdings einen Philosophen schon nennen, welcher eine bestimmte Weltanschauung mit Genialität durch alle oder doch die meisten Zweige des philosophischen Wissens ausbildet. In diesem Sinne stehen wir nicht an, auch Schopenhauer für einen grossen Philosophen gelten zu lassen, so gewiss wir auch sind, dass sein System mit der vollsten Evidenz widerlegt werden kann. In diesem Sinne könnte man selbst geneigt sein, einem Materialisten den Namen eines grossen Philosophen zuzugestehen, der es verstände, den Materialismus zu einem universellen Systeme auszubilden, ungefähr wie man nicht Bedenken trägt, einen Macchiavelli, einen Richelieu, einen Napoleon grosse Männer zu nennen, obgleich sie vom sittlichen Standpuncte aus in sehr ungünstigem Lichte erscheinen. Der Materialismus hat aber wenigstens in der neueren Zeit nicht einen einzigen grossen Repräsentanten, obgleich unzählige mehr oder minder kleine Schleppträger. Auch Feuerbach kann nicht für einen grossen Repräsentanten des Materialismus gelten und vollends unsere materialistischen Naturforscher sind nichts als verwahrlosete Pfuscher in allen philosophischen Untersuchungen. Eine solche bloss relative Grösse, wie wir sie Spinoza, Kant, Fichte, Schopenhauer &c. zugestehen, ist

es nicht, die wir für Baader in Anspruch nehmen. Seine Grösse ist viel reeller und ächter, denn sie ist die Grösse eines Philosophen, der, bei nicht geringen äusseren Unvollkommenheiten mancherlei Art, unter allen neueren Denkern den relativ grössten Wahrheitsgehalt besitzt und in den Hauptgrundlagen unvergängliche Wahrheit lehrt. Diese Behauptung ist nun freilich für Niemand maassgebend, aber Prüfung unserer Behauptung dürfen wir doch jedenfalls verlangen.

In Betreff der Form der Baader'schen Schriften ist, wie gesagt, einzuräumen, dass sie in mehrfacher Beziehung an Fehlern und Mängeln leiden. Doch besitzt Baader's Darstellungsart auch Vorzüge, welche man erst recht inne wird, wenn man vertrautere Bekanntschaft mit seinen Schriften angeknüpft hat. Uebrigens ist seine Darstellungsart sich nicht gleich und wechselt von den erhabensten und schwungvollsten Formen bis zu den ungelenksten und massenhaftesten Sätzen, von den dialektisch schärfsten Bestimmungen bis zu den intensivsten intuitiven Divinationen, von den bündigsten Formen der Sprache der neueren philosophischen Speculation bis zu den fremdartigsten Sprachweisen der älteren Theosophen. Im Ganzen herrscht aber in seinen Schriften die philosophische Schärfe und Bestimmtheit vor. Ja, in dieser Beziehung darf sich Baader mit den grössten Philosophen messen und er dürfte viele in dieser Rücksicht im Ganzen überragen. Was wenigstens in der grösseren Zahl seiner Schriften seiner Schreibart fehlt, ist hauptsächlich jene gefällige Leichtigkeit, jene geschmeidige Anmuth, jenes ansprechende Maasshalten zwischen allzugrosser Dehnung und allzugrosser Kürze *), jene geschmackvolle Wahl besonders der Verbindungs-Worte und jene Gruppirung der Sätze, welche zusammengenommen die Schönheit der Darstellungsart ausmachen. Baader entwarf Alles, was er schrieb, mit der zwar gezügelten, aber doch nicht ganz überwundenen Ungeduld einer stets von einer unendlichen Fülle sich drängender Gedanken bewegten Feuerseele und mit dem markigen Nachdruck einer Geistesenergie, welche das einmal Hingeworfene nur schwer in eine leichtere

*) B. fehlt nie nach dieser, wohl aber oft nach jener Seite hin.

und ansprechendere Form umzugiessen gestattete, obgleich Baader auch diess öfter, als man meint, versuchte und bis auf einen gewissen Grad ausführte, wie seine nachgelassenen Papiere beweisen. Seine Methode der Forschung war vortrefflich, dagegen seine Methode der Darlegung und Entwickelung ist zwar genial, aber individuell oder vielmehr besondere Manier und darum keineswegs mustergültig.

Welche Mängel aber immer den Schriften Baader's in Rücksicht der Form, der Darstellung und der Methode anhaften mögen, so sind doch diese Mängel nicht auf uns übergegangen. Nach der Seite der Form und der Darstellungsweise hin haben wir den grossen Denker nie zum Muster genommen. Von Jugend auf mit inniger Liebe der schönen Literatur zugewendet, hatten wir in Rücksicht der Schreibart in den Werken Lessing's, Schiller's und Göthe's, Tieck's und der beiden Schlegel mustergültige Vorbilder gefunden. Vollends eingeführt in das Studium der Werke des Homer und Sophokles, des Virgil und Horaz und endlich in die wundervollen Dialoge des göttlichen Platon konnten wir nur mit tiefem Schmerzgefühle beklagen, dass die gewaltigen, tiefsinnigen und innerlichst begeisternden Ideen Baader's nicht durchgängig in gleich ausgezeichneter Form sowohl der Sprache als der Methode dargelegt worden sind. Dennoch ist der eigentliche Kern, wenn man so sagen darf, des Baader'schen Styls, vortrefflich und Baader hätte ihn nur von den mehr äusserlichen Nachlässigkeiten befreien sollen, um ihn als einen wahrhaft classischen hervortreten zu lassen. In den Tagebüchern aus der Zeit des Jünglings- und des angehenden Mannesalters schrieb Baader ohne alle auf Schönheit der Darstellung gerichtete Absicht in einem so trefflichen Styl, dass sich jene genialen Ergüsse des eben so innig fühlenden wie tief denkenden jugendlichen Geistes neben das Herrlichste und Schönste stellen, was die deutsche Literatur aufzuweisen hat*). Nicht weniger erhebt sich der Styl der von Baader zwischen dem 60. und 70. Lebensjahre geschriebenen Schriften oft nahehin zur Höhe ächt classischer Darstellungsweise. Unter den deutschen

*) Man vergleiche die Urtheile von Männern wie Varnhagen von Ense, Guhrauer, Carriere, Hamberger &c.

Philosophen nehmen in Rücksicht der Schreibart unstreitig Lessing, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Herbart und Schopenhauer den höchsten Rang ein. Partienweise ist ihnen allen die Schreibart Baader's nahezu ebenbürtig, oft aber artet die Grandiosität und Gedrängtheit seines Styls zur Schroffheit und Herbheit aus und sinkt nicht selten zur Schwerfälligkeit herab. Was man aber auch zum Lobe und zum Tadel seines Styls sagen könne, freier kann man sich von demselben nicht halten als wir uns gehalten haben. Unser Styl ist uns, wie er auch beschaffen sei, ganz eigenthümlich und, zwar nicht ohne Einfluss der classischen Meisterwerke der deutschen Literatur, besonders Lessing's und Göthe's ausgebildet, keinem unserer grossen Schriftsteller aber nachgeahmt, auch Lessing und Göthe nicht. In der Methode der Philosophie sind wir gleichfalls gänzlich unabhängig von unserem grossen Lehrer und glauben auch hier unsere Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit bewahrt zu haben.

Die Religionsphilosophie, welche im J. 1855 in vier Bänden an das Licht treten wird, steht unter den Leistungen unseres Philosophen allerdings insofern im Vordergrunde, als er keine andere philosophische Wissenschaft so sehr ausbildete. Mit grosser Wahrscheinlichkeit wird daher zunächst diese Partie der Baader'schen Schriften die meiste Aufmerksamkeit auf sich ziehen und erst um der hier vorgefundenen bedeutenden Leistungen willen wird man ernstlicher als bisher sich auch zu dem Studium der übrigen Partien der Gesammtausgabe hinwenden. Der Naturforscher könnte zwar in den Schriften Baader's bezüglich der obersten Principien nicht minder Bedeutendes antreffen, als der Theologe, aber die Mehrheit der Naturforscher ist einer in die Tiefe gehenden Metaphysik gleich entfremdet wie dem religiösen Gottesglauben und vollends dem christlichen, daher unfähig, in Baader's Lehren etwas Anderes als ein noch dazu ihnen wenig Unterhaltung gewährendes, wie sie wähnen, belachenswerthes Mährchen aus Tausend und éiner Nacht zu erblicken *).

*) Es ist uns so gut wie irgend Einem bekannt, welche riesenhaften Fortschritte die Naturwissenschaften in den neueren Zeiten gemacht haben. Die wichtigsten Entdeckungen und Erweiterungen unseres naturwissen-

Einzelne Naturforscher wird es zwar geben, die in das Verständniss der Baader'schen Ideen einzudringen sich fähig erweisen, und es würde uns nicht überraschen, wenn Männer wie Volkmann, Purkinje, Reichenbach, Meyer, Perty, Schönbein und Andere solchem Verständniss sich gewachsen zeigten. Auch Liebig dürfte sich zuletzt, wenn er ernstlich auf die Schriften Baader's eingehen wollte, eines mächtigen Eindruckes nicht erwehren können, Alex. von Humboldt ist in Jahren zu weit vorgeschritten, als dass von ihm noch eine ernstliche Beachtung der Leistungen unseres Philosophen erwartet werden könnte. Der grosse Haufen unserer Naturforscher, die sich zu simplen Registratoren der Naturerscheinungen herabgesetzt haben, oder ohne klares Bewusstsein davon an dem Wagen einer ungesunden, inconsequenten, ja

schaftlichen Wissens sind aber nicht von den Materialisten ausgegangen, und obgleich auch Materialisten nicht unwichtige Entdeckungen gemacht haben, so darf man doch behaupten, dass sie diese Entdeckungen nicht ihrem Materialismus verdanken, sondern ihrer von demselben leidlich unabhängigen Beobachtungsgabe und empirischen Untersuchungsmethode. Der Materialismus ist niemals reines Ergebniss empirischer Forschung, sondern immer die Folge eines auf Erklärung der Naturerscheinungen gerichteten Denkens, folglich philosophischer und metaphysischer Art und kann daher auch nur aus philosophischen Gründen behauptet oder widerlegt werden. Es ist schon ein nicht unbedeutender Gewinn, wenn der Naturforscher zur klaren Erkenntniss dieses Sachverhaltes gelangt und sich also davon überzeugt, dass er der Philosophie auch durch den Materialismus nicht zu entgehen vermag und sich folglich auf die Metaphysik ernstlich einlassen muss, um auch nur den Versuch zu machen, den Materialismus wissenschaftlich zu begründen. Was kann man aber von einer Forschung erwarten, welche, in dem blindesten Dogmatismus befangen, von vorn herein in der Erkenntnisslehre den Sensualismus als eine ausser aller Frage stehende Wahrheit behauptet, und trotz dem, dass sie ausdrücklich das Wesen der Dinge für unergründlich erklärt, mit ihrer absoluten Atomistik doch etwas erklärt zu haben meint. Vollends ist die Halbheit kläglich, womit mehrere Materialisten neben ihrem System dem Glauben eine Freistätte offen lassen wollen. Denn entweder ist ihre Lehre wahr, dann ist der Glaube sinnlos und widervernünftig, oder der Glaube ist berechtigt, dann ist ihre Lehre von Grund aus falsch. Dass das letztere das allein Richtige ist, hat Baader bis zur Evidenz nachgewiesen.

unsinnigen Metaphysik ziehen und schleppen, wird sich zunächst negativ gegen Baader's Ideen verhalten, sei es, dass er schweigend an der ihm völlig unverständlichen Erscheinung vorübergeht, sei es, dass er seinen ungesalzenen Spott dagegen loszulassen für nöthig erachten wird. Allein niemals hat die grosse Masse ein neues Blatt in der Geschichte der Wissenschaft umgeschlagen, einen entscheidenden weltumgestaltenden Schritt über die jeweilige Wissenschaft und Weisheit hinaus gethan. Solches war immer das Vorrecht und die That eines einzelnen grossen Genius, und auch für die tiefere Erkenntniss der Natur wird ein solcher nicht für immer ausbleiben, und wenn er inmitten der babylonischen Verwirrung unserer Naturwissenschaft, die Wege Baader's weiter verfolgend, erscheint, dann werden die künstlichen Kartenhäuser der jetzt herrschenden Natursysteme vor dem Hauche des Genius in alle Winde zerstieben, um einer allgemeiner sich verbreitenden, tieferen Naturerkenntniss, einer neuen Aera der Naturwissenschaft, Platz zu machen. Wenn aber die heutigen Pygmäen der Naturphilosophie gegen Baader's Naturphilosophie hoffärtig und verachtend die Köpfe aufrecken, so könnte Baader, wenn er noch unter uns weilte, mit gerechtem Unwillen ihnen die Worte entgegenrufen:

Ihr gleicht dem Geist, den ihr begreift, nicht mir! —

Vorlesungen

über

speculative Dogmatik.

Fünf Hefte.

1828—1838.

I. Heft. Stuttgart und Tübingen in der Cotta'schen Buchhandlung 1828.

II.—V. Heft. Münster in der Theissing'schen Buchhandlung 1830—1838.

Erstes Heft.

Certainement cette religion qui est la mère de toute la bonne et véritable science, et dont le plus grand intérêt est l'avancement de cette science, ce garde bien de nous l'interdire ou d'en gêner la marche.

Maistre.

Est enim Theologia genus illud scientiae quod ἀρχιτεκτονικὸν solet appellare Philosophus cujus scilicet imperandi ac praescribendi aliis sunt partes.

Petavius.

Seiner Durchlaucht

dem Fürsten

Constantin Löwenstein-Wertheim.

Euer Durchlaucht!

Das besondere Interesse, welches Euer Durchlaucht an meinen Bemühungen nahmen, die Speculation oder die Philosophie auf einen Standpunct festzustellen, auf welchem sie nur in Eintracht, nie wieder in Zwietracht mit der Religion, die Wissenschaft der letzteren, d. h. jene des Verhaltens des Menschen zu Gott und zu der Welt, ruhig auszubilden vermag, hat mir erwünschte Gelegenheit gegeben, folgende in dieser Hinsicht nicht unbedeutende Schrift Euer Durchlaucht als einen zwar schwachen, jedoch öffentlichen Beweis der besonderen tiefen Verehrung und Hochachtung zu widmen, mit welcher der Verfasser sowohl Euer Durchlaucht als Hochdero Erlauchtem Hause zugethan ist und bleibt.

Wenn übrigens die Befangenheit auch im Wissen dem noch unschuldigen Kinde ganz wohl ansteht, so steht selbe dagegen dem bereits lange der Kindheit Entwachsenen und Schuldvollen um so übler an, wenn man sieht, dass dieser Erwachsene, ja Ergraute gerade nur in der Wissensehaft des Guten in der Kindheit blieb, in der Wissenschaft des Schlechten dagegen zur vollen Reife es gebracht hat. Wenn es nun keinem Zweifel unterliegt, dass es sich dermalen mit der

Religionswissenschaft in Bezug auf alles andere Wissen der Menschen auf solche Weise noch verhält, so kann das Bestreben, es hier beim Alten zu lassen, zwar dem Unverstande verziehen werden, nicht aber der sich versteckt haltenden Bosheit, welcher freilich vieles daran liegt, dass das Wissen von Gott sich ja nicht zur Wissenschaft gestalte, und eine solche Wissenschaft sich nicht neben oder vielmehr über die anderen Wissenschaften wieder stelle.

In tiefer Verehrung verharrend

Euer Durchlaucht

gehorsamster Diener

Franz Ritter von Baader.

München, den 1. Juli 1828.

Wenn wir schon in den folgenden Vorlesungen über die speculative Dogmatik dem Vortrage der speciellen oder eigentlichen Dogmatik mit Dobmayer*) den Begriff des Reiches Gottes nach seinen vier Momenten (der ersten Begründung dieses Reiches, dessen Störung und Restauration, der Fortleitung dieser Restauration im Zeitleben und der Vollendung des Reiches Gottes im anderen oder ewigen Leben) zum Grunde legen, so mussten wir doch dem einleitenden und allgemeinen Theile der speculativen Dogmatik einen anderen Inhalt geben, als welchen ihm Dobmayer gab, theils weil die Entwickelung der Begriffe der Offenbarung im engeren Sinne, der Kirche und anderer Begriffe mehr, welche Dobmayer im allgemeinen Theile seiner Dogmatik zu geben versuchte, offenbar unter das dritte Moment seiner speciellen Dogmatik fällt, theils weil die geschiedene Bearbeitung des speculativen Theiles der Dogmatik eine andere Inhaltsbestimmung für ihren allgemeinen und propädeutischen Theil verlangte. Wir haben uns es darum angelegen sein lassen, in den Vorlesungen über diesen ersten Theil, von welchen hiemit das erste Heft erscheint, jene religiösen Hauptbegriffe vom Menschen, von Gott und der Welt oder vom Universum, von deren Verhältnissen, von der Freiheit des Menschen, bezüglich auf das dreifache Verhältniss seines Willens zum Willen Gottes, von dem Ursprunge und dem Wesen oder Unwesen des ethisch Bösen und dessen Verhältniss zum vergänglichen Wesen dieser

*) Dobmayer Systema theologicum cathol. opus posthumum cur. Senestrey. VIII T. Solis b. 1807—1819, in compendium redact. ab E. Salomon. II. t. et II. Solis b. 1833. H.

Welt oder zur Materie, — kurz alle jene Begriffe speculativ oder philosophisch zu entwickeln und gleich anfangs von allen irreligiösen Beimengseln zn säubern, über welche man erst im Klaren sein muss, bevor die speculative Dogmatik für ihr Hauptgeschäft (der Entwickelung des Begriffes des Reiches Gottes) festen und sicheren Boden gewinnen kann. Dem Theologen kann es übrigens nur willkommen sein, wenn er durch folgende geschiedene Bearbeitung der speculativen Dogmatik, bei welcher man die Speculation frei gewähren liess*), die doppelte Ueberzeugung gewinnt, dass diese, obschon ihm unentbehrliche, Wissenschaft doch weder ausschliesslich für ihn, noch ausschliesslich von ihm ihre Gestaltung zu erlangen hat, so wie dass alles zum Theil recht Gute, was bisher zu diesem Zwecke sowohl von katholischen als von protestantischen Schriftstellern geleistet worden ist, nur in sehr geringen Vergleich mit dem kommt, was zur Ausbildung dieser Wissenschaft, wie sie die Zeit verlangt, noch

*) Schon gleich hier wird der Rationalist wie der Positivist stutzen, und der erste wird sagen: da Baader seiner Speculation die christlichen Offenbarungslehren als unantastbar voraussetzt, so erfüllt er sein Versprechen nicht, die Speculation frei gewähren zu lassen; der zweite wird sagen: wenn dieser Dogmatiker bei der Erläuterung der Offenbarungslehren die Speculation frei gewähren lassen will, so ist fast unfehlbar anzunehmen, dass er den Offenbarungsinhalt nicht rein und lauter, nicht völlig ungetrübt darlegen wird, und nichts kann ihn schützen gegen die Gefahr, seine menschlichen Meinungen mit Gottes Wort zu vermischen, und bald dieses für ein Ergebniss der Speculation, bald jene für göttliche Offenbarung zu halten und auszugeben. Gegen den Rationalisten hat nun Baader gezeigt, dass die freie Speculation nicht diejenige ist, die sich ihrer constitutiven Begründung entzieht, und folglich in der Wurzel atheistisch, selbstvergötterisch und wahrheitsfeindlich ist, sondern diejenige, welche in ihrer constitutiven Begründung wurzelt, sich in ihr erhält und ebendarum frei in ihr sich bewegt. Gegen den Positivisten hat Baader gezeigt, dass die Wahrheit (auch) denkend vom Menschen erfasst werden müsse, und dass das Wort Gottes ein Samenkorn sei, welches im Gemüthe und Geiste des Menschen wachsen und Frucht bringen soll. Wer die Erkenntnisslehre Baaders durchdrungen hat, wird die Einwendungen der Rationalisten wie der Positivisten hinlänglich erledigt finden.

zu leisten ist, wovon folgende Vorlesungen mehrere Beweise geben werden, indem sie auf manche Tiefen der Speculation zeigen und führen, welche man in neueren Zeiten entweder ganz nicht beachtete, oder über welche man gründlich, d. i. mit dem Anscheine der Gründlichkeit, hinwegzugehen pflegt. Da übrigens die wahrhafte Gnosis keine Reihe von Begriffen, sondern einen Kreis derselben bildet, so kommt es weniger darauf an, von welchem dieser Begriffe aus man im Vortrage der Wissenschaft anhebt, wohl aber darauf, dass man jeden derselben bis ins Centrum durchführt, aus welchem dieser Begriff nothwendig sodann auf alle anderen regressiv oder anticipirend wieder weiset und führt, welche Durchführung darum allein als die systematische in der That und im Wesen sich erweiset.

Noch finde ich für gut, dieser Schrift folgende Bemerkung voranzuschicken: Wenn nemlich auch der Protestant mit dem Katholiken sich zur Zeit noch nicht über das erste eigentliche Princip und primum mobile des Reformationsversuches der Kirche einverständigen konnte, so müssen sie doch beide eingestehen, dass durch dieses Ereigniss die Fortbildung der Religionswissenschaft schon darum eine Störung erlitt, weil hiemit letztere zum Theil eine destructive, zum Theil eine stagnirende Tendenz annahm; wie sich denn bald unter Protestanten wie unter Katholiken die irrige Meinung der Identität des Protestantismus und der Wissenschaftlichkeit festsetzte, und der Protestant sich vom Katholiken fern halten zu müssen glaubte, um seine Wissenschaft nicht einzubüssen, so wie der Katholik von letzterer, um sich nicht vom Katholicismus zu entfernen. Wesswegen man denn auch die Näherung des protestantischen unwissenschaftlichen Pietismus zum Katholicismus für eine falsche erklären müsste, falls dieselbe von der Meinung ausginge, in letzterem das Asyl und die Sanctionirung dieser Unwissenschaftlichkeit zu finden. Sollte es wahr sein, dass jener Zwist ursprünglich auf dem Boden der Wissenschaft entstund, so wird es gut, ja nothwendig sein, ihn auf diesen Boden wieder zurück und

sine ira auf ihm reinwissenschaftlich so weit als möglich fortzuführen. Und wie nun eine in diesem Sinne offen und ehrlich fortgeführte Polemik nur zum Besten der Religionswissenschaft selber ausschlagen kann, so müssen im Gegentheile Protestanten und Katholiken gemeinsame Sache gegen jene Feinde (Verächter und Hasser) des Christenthums machen, welche gemäss der Maxime: duobus litigantibus tertius gaudet, deren gegenseitige Opposition in keiner anderen Absicht zu unterhalten streben, als um ihrer Indifferenz oder Putrefaction in allem, was Religion und Kirche betrifft, um so freier sich überlassen zu können.

Endlich muss ich den Leser dieser Schrift ersuchen, nicht zu vergessen, dass selbe hauptsächlich nur für meine Zuhörer bestimmt ist, und dass folglich manche Erläuterungen und Ausführungen, welche der mündliche Vortrag mit sich bringt, in dieser Schrift wegbleiben mussten.

Schwabing bei München, den 1. Juli 1828.

I. Vorlesung.

Indem ich mit dem ermunternden Beifall unseres allergnädigsten Königs meine Vorlesungen beginne, deren Zweck es ist, die Dogmatik oder Religionswissenschaft, so weit die dermaligen Kräfte der Speculation reichen, speculativ oder philosophisch zu erläutern, wird es vor allem räthlich, ja nöthig sein, einigen Vorurtheilen zu begegnen, welche sich einem solchen Unternehmen, besonders in unserer Zeit und in unserer Mitte, schier nothwendig, entweder mit frommer Scheue und Aengstlichkeit oder mit nichtfrommem Spott, entgegen stellen zu können und zu dürfen vermeinen. Wenn wir nemlich auch hier zu Lande, wie überall sonst, die éine grössere Hälfte der nicht oder schlecht unterrichteten Menschen vor den Altären sich niederwerfen und anbeten sehen, was sie nicht verstehen und wovon sie nicht wissen, und wenn wir die andere kleinere Hälfte hierüber heimlich oder öffentlich spotten sehen, so wissen und verstehen doch diese Spötter so wenig, worüber sie spotten, als jene wissen, was sie anbeten, und in dieser Unwissenheit sind darum beide — die Unaufgeklärten und die sich aufgeklärt Dünkenden — einverstanden, éines Glaubens oder vielmehr éines Unglaubens an die Wahrheit und an ihre unbezweifelbare Erkennbarkeit und Klarheit. Und eben hier (auf wissenschaftlichem Grund und Boden, den sie beide verlassen haben) müssen darum diese Parteien (die Abergläubigen und die Ungläubigen) zugleich angegriffen werden, falls anders dem vernünftigen Glauben wieder Raum und Achtung verschafft werden soll. Wobei der Angreifende freilich zu gewärtigen hat, dass beide jene Parteien, von ihrem Kampfe unter sich ablassend, sich vereint ihm als dem gemeinsamen neuen Ruhestörer entgegen

stellen werden, und er somit sich gleichwohl und um so mehr auf das Blöken der sich fromm nennenden Schafe und das Stossen der nicht frommen Böcke zugleich und um so gewisser gefasst halten muss, als in unseren Zeiten sowohl mehrere Vor- und Rücksichten den Ungläubigen es räthlich machen, bei einem solchen Angriff mit ihren sonstigen Gegnern (den Abergläubigen) gemeinschaftliche Sache zu machen, als die Ueberzeugung, dass ja nicht das Fleisch (die von den Abergläubigen geistlos gefassten und geistlos bewahrten Formen des Glaubens) es ist, was ihrem Geiste entgegen steht und Gefahr droht, sondern der Geist jener Formen, welchen also nicht wieder aufkommen zu lassen ihre angelegenste Sache sein muss. Wesswegen wir denn auch dieselben Religionsfeinde, welche sonst mit den Waffen der Intelligenz die Religion befehdeten, dermalen und seitdem sie erfuhren, dass man ihnen mit denselben Waffen mit Erfolg zu Leibe geht, mit frommer Miene uns versichern hören, dass die Religion blosse Sache des Gefühls und nicht auch der Wissenschaft sei. — Möchte es mir doch gelingen, denjenigen meiner Herren Zuhörer, welche zum Religionsunterricht und zur Fortbildung der Religionswissenschaft Beruf haben, jene Fassung, von der ich so eben sprach, mitzutheilen und ihnen einige Waffen mehr zur Besiegung des Irrthums wie zur Bekämpfung der Lüge in die Hand zu geben *).

*) Als die hauptsächlichsten Ursachen, wesshalb die Religionswissenschaft in ihrer Ausbildung hinter jener aller übrigen Wissenschaften zurückgeblieben ist, kann man folgende bezeichnen: 1) Fromme Scheue. Aber nur der superbus scrutator gloriae, nicht der humilis wird von dieser deprimirt. 2) Indolenz und Impotenz des Geistes und Abneigung gegen Speculation in neueren Zeiten. 3) Unglaube an ein genügendes Resultat. Exacte Wissenschaften. 4) Bestärkung dieses Unglaubens und Trost über Unwissenheit durch die Kantische Kritik. 5) Lichtscheue und Lichthass. Gedanken, die nichts taugen, scheut man sich an's Licht der Wissenschaft und ihrer offenkundigen socialen Autorität zu bringen. 6) Die Reformation, wodurch die Wissenschaft theils stagnirend theils destructiv geworden. 7) Vernachlässigung der Gnosis der Hebräer. 8) Man hat immer nur die Irrlehren nach ihren Folgen verdammt, selten nach ihrem unphilosophischen Princip widerlegt. Wird doch jeder Urtheilsspruch von der Gerichtsstelle motivirt. Es ist allerdings die Function der Kirche, eine

Der erste, und falls er gegründet wäre, der bedeutendste Einwurf gegen eine philosophische Erläuterung der Dogmatik, so wie wir sie vorhaben, würde ohne Zweifel der sein, dass dieses Unternehmen ein völlig neues sei und in der Religionswissenschaft eine Neuerung einführen zu wollen drohe. Was bisher als ausgemacht angenommen ward, sollte einer neuen Untersuchung unterworfen, somit in der That als solches, d. i. als ausgemacht, geleugnet werden. Ich sage, dass dieser Vorwurf bedeutend sein würde, falls er gegründet wäre, denn auch ich misstraue jeder Wahrheit, ja selbst der Forschung nach ihr, welche nicht evolvirend, sondern revolutionirend die Continuität des Geschehenen und Geschehenden, des Vergangenen (der Geschichte) und des Gegenwärtigen, gewaltsam zerreissen muss, um sich Platz und geltend zu machen. Eine neue Wahrheit in diesem Sinne, eine neue Religion, eine neue Kirche, ein neuer Gott, dünken auch mir gleich absurd, so absurd als der neue Revolutionskalender *). Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sagte selbst Christus, sondern es zu erfüllen und Thomas von Aquino sagt: „veritas veritati non contradicere potest **). So wie das Selbstbewusstsein nichts absolut Neues in sich aufnimmt, was seinen

Irrlehre aus dem Grunde ihrer Unvereinbarkeit mit der bestehenden und feststehenden Lehre zu verdammen, es ist aber die Function des Kirchenlehrers, das Unwahre im Princip der Irrlehre nachzuweisen. Der Verfasser der Schrift: Gehen wir einer neuen Barbarei entgegen, oder: Was restaurirt Europa? bemerkt sehr richtig, dass dem aufgeklärten Religionsvertheidiger eigentlich eine Quadrupelallianz entgegensteht. Es gibt nemlich 1) Menschen, welche den Zweck der Religion, religatio Dei cum hominibus, nicht wollen; 2) solche, die den Mittler zu dieser Reunion — Christus — nicht wollen; 3) solche, die zwar diesen Mittler wollen, aber das von Ihm eingesetzte Mittel — das Socialinstitut der Kirche — nicht wollen; und endlich gibt es 4) Menschen, die über diesen Mitteln den Hauptzweck (die religatio) aus dem Auge verlieren. Wir haben es also mit Atheisten (Antichristen), mit Deisten, mit Separatisten und mit Bigotten zu thun.

*) Auch jene Maxime, „dass alle Erkenntniss mit dem Zweifel beginnen muss," ist in diesem Sinne zurückzuweisen.

**) Einige Neuere wollten Christus mit dem Namen eines Revolutionärs beehren. Der Herr verbittet sich solche Ehre. Denn er revolutionirte keineswegs das Gesetz, sondern evolutionirte dasselbe.

Fortbestand, seine Continuität und Identität aufhübe, oder so wie jedes individuelle Leben inner seiner Raum- und Zeitsphäre dasselbe thut, so kann auch in diesem Sinne keine Neuerung in der Religionslehre oder Wissenschaft gestattet werden, wie denn eine Difformation der Wissenschaft nicht als eine neue Formation derselben oder als ihre Reformation gelten kann. Aber diese negative Function des Selbstbewusstseins und des Lebens, somit auch der Wissenschaft, widerspricht so wenig ihrer positiven, nemlich der fortschreitenden Entwickelung und ihrem Wachsthum, dass vielmehr die eine dieser beiden Functionen die andere bedingt. Und wenn ihr uns sagt, dass, so wie die Kirche auf einen Felsen gegründet ist, auch die Principien der Religionswissenschaft unveränderlich sind, so sagen wir euch, dass damit nicht gemeint ist, dass diese Wissenschaft selber als die fortgehende lebendige Entwickelung dieser Principien erstarren und zum Petrefact werden sollte, welches, wenn zwar noch besser als die Verwesung, doch auch nicht das Lebendige und ins Leben Eingreifende ist *).

Soll es im Leben, in der Societät, in der Wissenschaft und Kunst in der guten Bedeutung dieses Wortes beim Alten bleiben, so muss dieses ununterbrochen vor dem Veraltern bewahrt werden, und soll kein absolut Neues entstehen und das Alte verdrängen, so muss dieses selber beständig erneuert (restaurirt) werden, wie denn der Begriff des Bestandes des Lebens mit jenem seiner Restauration in der Zeit zusammenfällt; in welcher Nichtfortschreiten ein Rückgehen, Nichterhobenwerden ein Sinken, Nichtsicherneuern oder Nichtsichverjüngen ein Altern und Verfallen ist. Dieses gilt

*) Des Cartes' Ansicht: man müsse mit dem Zweifel zu philosophiren anfangen, ist revolutionistisch, weil diess ein Losreissen von allem Bestehenden ist. Das Schema in jedem organischen Leben ist allerdings nichts anderes als ein Dogma. Ich bin derselbe, der ich als Kind, Jüngling, Mann und Greis bin. Das Leben in der Zeit ist ein fortgesetzter Kampf des Organischen mit dem Anorganischen und nur in der Subjection dieser Kräfte erhält sich der Organismus. So auch in der Wissenschaft. Desshalb sind allerdings neue Entdeckungen in der Religionswissenschaft zu erwarten. In der Mathematik z. B. hat noch Niemand behauptet, dass eine neue Entdeckung eine frühere aufhebe.

von jedem Thun und von jedem Werk des Menschen, somit auch von seiner Wissenschaft. Wie aber in jeder Entwickelung des Lebens die primitive Gestalt (das Princip, Prototyp, Talent oder Dogma als das eigentlich Positive weil Gegebene) doch nur dieselbe bleibt, durch alle ruhigen Evolutionen und unruhigen Revolutionen des Lebens als Geschichte hindurch immer wiederkehrend *), so muss dasselbe auch von dem Entwickelungsprocess der Erkenntnisse oder von der Wissenschaft gelten, als einem gleichfalls wachsthümlichen Process des menschlichen Geistes. Und wie die Selbheit des Lebensgeistes keine unmittelbare ist, sondern eine durch Entselbstigung und Depotenzirung eines Unmittelbaren zum selbstlosen Leibe oder Bilde einerseits so wie andererseits durch Subjection und Aufnahme eines sich erst äusserlich Opponirenden zur dienenden Triebkraft vermittelte; — so gilt dieses wohl auch von dem Dogma oder den Dogmen, welche uns als Centraldoctrinen und organische Principien des Erkennens gegeben sind, damit sie gleich Samen in dem Boden unserer Intelligenz aufgehen und, ins Leben und in den Zwist des Wachsens eingeführt, sich immer neu bewähren, nicht aber damit wir sie nur gleichsam in Apothekerbüchsen verwahren und etiquettiren sollen. — Dieser Ueberzeugung entgegen denken sich aber Viele, sowohl Fromme als Nichtfromme, sowohl für die Menschheit überhaupt als für jeden einzelnen Menschen, unter Religion und so auch unter Religionswissenschaft etwas absolut Fertiges, Abgeschlossenes, was folglich höchstens nur gleich einer Zeitreliquie oder Mumie, oder gleich einem alten Document zu erhalten, aber keineswegs sowohl in der Theorie als in der Praxis einer Erweiterung, Ausbildung oder eines lebendigen Fortwuchses fähig sei. Nun ist freilich, wie ich bereits anderswo bemerkte, das Dogma ein solches Fertiges, so wie es kein neuer, sondern derselbe Christus ist, welcher in uns (nicht ohne uns) das Erkennen und Thun stets neu fortwirkt (omnia fiunt eadem, sed aliter). Aber, wie wir soeben vernahmen, widerstreitet die immer reichere

*) „Nur mit verändertem Reiz stellet die Regel sich her,
Und die Ruhe besteht in der bewegten Gestalt."

und selbst auf Veranlassung der immer neu wiederkehrenden Anfechtungen und Widersprüche der Irrlehrer immer bestimmtere Entwickelung und festere Gestaltung des Dogma so wenig dessen Fortbestand, dass es diesen vielmehr bedingt. Und wie jedem organischen System im fortschreitenden Zeitleben immer neue anorganische Stoffe und Kräfte sich zudrängen, die selbes theils als innere dienende Triebkraft, theils als Leib sich zuzueignen, theils von sich zu weisen hat, so hat wohl die Religionswissenschaft gegen die ihr immer neu sich zudrängenden Philosopheme dieselben Functionen zu leisten. „Prüfet alles und das Gute behaltet.“ „Multa quippe, sagt Augustinus, ad Fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint et considerantur diligentius et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio. S a c r a m e n t a enim, quae illic latent, nemo discuteret, simpliciore contentus fide, et ideo nemo inveniret, quia nemo discuteret nisi pulsantibus calumniatoribus.“ Und sagte nicht derselbe Christus, dass seine Nachfolger, freilich nur mit Ihm und durch Ihn, grössere Werke als Er thun würden, so wie dass Er durch Seinen Geist, freilich nicht mit einer bloss passiven Assistenz oder einem blossen Auswendiglernen, sondern mittelst thätiger Mitwirkung die Erkenntniss (die Theorie) ihnen immer mehr eröffnen werde? Wenn folglich die Irrthümer in Betreff der Religion, zwar im Princip oder Grund dieselben bleibend, doch immer neu gleich jenem geängsteten Proteus sich gestalten, so muss ihnen entgegen auch die Religionswissenschaft oder Dogmatik sich immer neu gestalten und, nie ruhend oder es beim Alten nur belassend, so wie es ihre Gegner nie beim Alten lassen, immer fortschreiten. Denn wer nicht zu ihr mit der Hoffnung und mit dem Berufe tritt, seinerseits diesen ihren Fortschritt, diese ihre Bereicherung mit neuen Entdeckungen zu fördern, der bleibt besser in der Vorhalle dieser hehren Wissenschaft zurück. — Mulier taceat in Ecclesia. — Einer Wissenschaft, von welcher derselbe Augustinus sagt: „Tria sunt, opinari, credere et intelligere divina, ast intelligere divina, beatissimum est.“ — Augustinus spricht nemlich hier vom theoretischen Glauben, welcher das Wissen bedingt, nicht aber ent-

behrlich macht und nicht vom praktischen Glauben (vom Vertrauen, Geloben oder Verloben), welch letzterer Glaube nach dem Ausspruche desselben Kirchenlehrers: „nemo credit nisi volens,“ keine Function der Intelligenz, sondern des Willens ist. Dieser praktische Glaube oder dieses Vertrauen und sich Hingeben (Lassen) an den, an welchen man glaubt, nimmt aber gerade im Verhältnisse der Klarheit und Gewissheit der Erkenntniss der Wahrhaftigkeit des letzteren zu, und dem: Ignoti nulla cupido, muss man folglich das: ignoti nulla fides, gleichsetzen. Oportet eum credere qui discit.

Wenn wir hiemit dem Vorwurf gegen unser Unternehmen als ein Neuerung einführen wollendes sattsam aus der Natur der Sache begegnet zu haben glauben, so spricht auch die Geschichte der Religionswissenschaft aller Zeiten für uns. Auch das religiöse Erkennen geht nemlich die drei Stadien des ersten unmittelbaren Gegebenseins oder der Offenbarung im engeren Sinne, der Abkehr oder des Abfalls von selber und endlich der Wiederkehr durch Versöhnung zu jenem ersten Gegebenen zurück, welch letzteres nun aber freilich, durch diese Vermittelung durchgegangen, in höherer Potenz erscheint, so wie der wiedergekehrte Sünder höher steht als da er noch im ersten unmittelbaren Unschuldstande sich befand. — So wie der erste Paradiesesstand der christlichen Gemeinde und ihre Eintracht im Glauben, Hoffen und Lieben einmal gestört und verloren war — und die Kirchengeschichte bezeichnet uns diese Trübung und Störung als sehr frühe eingetreten; — so wie die Erkenntniss sich nur erst am Gegebenen übte und stärkte, bald aber selbes entbehren zu können glaubte, endlich sich gegen dasselbe zu erheben anfing, so trat auch das Bedürfniss ein, diesem Missbrauche der Speculation ihren rechten Gebrauch zu jeder Zeit entgegen zu setzen. Das Gesetz tritt nemlich nur dann hervor, wenn die Liebe oder Eintracht gestört und verletzt wird, und so sehen wir auch die wissenschaftliche Definition des Dogma nur mit dessen Befehdung oder versuchten Entstellung auftreten. Alle ältesten und spätesten Kirchenlehrer waren darum speculative Philosophen, selbst auch jene unter ihnen, welche die Philosophie ihrer Zeit nur bekämpften und sie von der

Religionslehre nur abhalten wollten *). Und wenn nicht zu leugnen ist, dass einerseits das Kirchenlehreramt in neueren Zeiten in dieser Hinsicht mit dem älteren nicht gleichen Schritt hielt und hält, so ist andererseits eben so wenig zu leugnen, dass auf einzelne Bearbeitungen der Dogmatik in unserer Zeit, die mehr oder minder irreligiöse Philosophie derselben einen wenigstens hemmenden und lähmenden Einfluss zeigte und noch gegenwärtig zeigt.

Was nun aber unsere dermalige Zeit insbesondere betrifft, so behaupte ich, dass wir bereits in jene Epoche eingetreten sind, welche ich oben als die dritte bezeichnete, nemlich in jene der Rückkehr der in ihrer Abkehr und Entfremdung von den Religionswahrheiten sich auf die Spitze getrieben habenden Speculation, und dass somit die Religionswissenschaft in unseren Zeiten ganz besonders den Beruf hat, sich als die versöhnende in der Philosophie und für sie zu bewähren. Es ist nemlich nicht in Abrede zu stellen, dass wir in der bereits überstandenen flachen Aufklärungsepoche, als in jener der abstracten Verständigkeit, welcher Kant den Leichensermon hielt, die grösste Abkehr der Intelligenz von der göttlichen Idea erfahren haben, und dass auch hier die tiefste Noth (das Gefühl und das Erkennen des Eitlen, Gottleeren, oder der horror vacui) uns wieder zu Gott treibt. Diese Versöhnung der Philosophie durch die Religion kann übrigens nur von Deutschland ausgehen, theils weil auch der Zwist zwischen beiden von diesem Lande ausging und in ihm zuerst sich öffentlich aussprach, theils weil das deutsche Volk von allen christlichen Völkern die Philosophie zur tiefsten Weise seines Bewusstseins hat, wogegen die anderen christlichen Völker mehr oder minder bloss die empirischen Wissenschaften zur Weise ihres Wissens haben, theils weil sich in keiner Nation das Streben zur Versöhnung mit dem Göttlichen mittelst des Wissens und der denkenden Erkenntniss so bestimmt dermalen ausspricht als in der deutschen **).

*) „Philosophandum esse, sagt Clemens Alexandrinus, vel si minime philosophandum est. Non enim improbari ac damnari aliquid potest, nisi prius cognitum sit. Quare philosophandum erit vel eo ipso, ut judicemus, non esse philosophandum."

**) S. Aesthetische Vorlesungen über Göthe's Faust von P. Hinrichs. Halle 1852. S. 67.

II. Vorlesung.

Wenn wir in unserer ersten Vorlesung vom Glauben und der Hoffnung einer Versöhnung der Wissenschaft mit der Religion sprachen, so dürfen wir doch ja nicht dabei vergessen, dass die Religionswissenschaft so wie die Kirche darum ihre Function als scientia militans nicht einstellen kann und darf, und dass keine Versöhnung ohne eine Scheidung des Unversöhnlichen zu bewirken steht, wie denn jede organische Aneignung durchaus nur mittelst einer Ausscheidung, noch vielmehr aber jede organische Restauration nur mittelst einer Krisis, diese nur mittelst einer Ausstossung der materia peccans sich verwirklicht. Wir können es uns auch nicht verhehlen, dass wir in Zeiten leben, in denen wir tiefer und schmerzlicher als vielleicht je von der absoluten Unmöglichkeit einer gänzlichen Restauration und Reunion in der Societät uns überzeugt halten, ohne die gänzliche Trennung, Ausscheidung und herzhafte Lossagung, ja Losreissung von allem, was dieser Restauration feindlich sich entgegensetzt, und wir fangen an, tiefer als je die Bedeutung jenes Spruches zu erkennen: „Ich bin nicht gekommen, Friede zu bringen, sondern das Schwert." — Misstrauen Sie darum, meine Herren, jenen falschen Propheten unserer Zeit, welche uns vom allgemeinen Frieden reden, da doch kein wahrhafter Friede ist, und da zwischen diesem und jenem heuchelnden die Fäulniss und Verwesung nur bergenden und begünstigenden Scheinfrieden nichts Geringeres als ein allgemeiner Krieg in Mitte liegt. Misstrauen Sie auch denselben falschen Propheten, wenn selbe als Doctrinärs Ihnen die Erlangung und den Besitz der Wahrheit mitten unter listigen und grausamen Feinden so leicht vormalen, als etwa die Erleuchtung einer

magnetischen Somnambule, die hiezu nur einzuschlafen oder fortzuschlafen braucht. Wenn nun aber im Leben und in der Societät die Ueberzeugung des Bedürfnisses und der Nähe einer grossen weltrichtenden Krisis, Scheidung und Entscheidung mehr als zu irgend einer früheren Zeit sich uns aufdringt, so gilt dieses auch suo modo für die Wissenschaft, und zwar insbesondere für die Religionswissenschaft, von welcher ich behaupte, dass sie dermalen mehr als zu irgend einer anderen Zeit es nicht bloss mit den Gebrechen der Intelligenz und der Speculation, sondern mit ihren Verbrechen zu thun hat, nicht bloss mit einer Gott nur bezweifelnden, roh oder heuchelnd ihn ignorirenden, sondern mit einer ihn bewusst ab- und weglügenden, folglich wahrhaft gottwidrigen Denkweise. Zuletzt, und wenn die Krankheit sich auf die Spitze treibt, steigt sie dem Menschen zu Kopf, und wirklich ist das Böse den Menschen dermalen zu Kopf gestiegen, wesswegen sie es weiter als alle ihre Vorfahren in der Theorie oder in der Raison des Bösen brachten, und sich in allgemeine alle einzelnen Nationen übergreifende Weltbünde und Weltcongregationen zusammengethan haben, um dieser Doctrin die gewünschte Publicität, Autorität, Weltherrschaft und Katholicität oder Universalität zu verschaffen. Der Lügengeist ist öffentlicher Doctrinair geworden. — Da ich mich überzeugt halte, dass einige der neuen Bearbeitungen der Dogmatik darum matter und minder in die Zeit eingreifend ausgefallen sind, weil diese tiefste Verderbtheit der Intelligenz, von welcher ich so eben sprach, nicht gehörig ins Auge gefasst worden ist, so finde ich es für gut, gleich im Eingange zur Religionswissenschaft mich über meine Behauptung der Nothwendigkeit der Bekämpfung einer gottwidrigen Denkweise um so mehr zu erklären, als Manchem diese Behauptung zu hart, ja exaltirt scheinen möchte, und als diese Erklärung mir Gelegenheit gibt, Ihnen, meine Herren, kurz den Gang zu bezeichnen, welchen die Speculation in neueren Zeiten nahm, um bis zu dieser Gottwidrigkeit zu gelangen.

„Deum esse, sagt Thomas Aquin, non creditur, sed scitur." Er behauptet hiemit, dass es ein Wissen von Gott gibt, welches schlechterdings von jedem Thun oder Nichtthun der intelligenten Creatur, von jeder Willkür wie von jeder Verderbtheit derselben

unabhängig und unweichbar in ihr besteht. Nähme man aber das Wort: religio, im engeren Sinne als religatio der Creatur an Gott, und begriffe man darunter nicht auch jenen unzerstörbaren Theil und Rest des Erkennens Gottes, als Folge und Effect des unzerstörbaren Bezugs (Rapport) der Creatur mit Gott*), so müsste man, wie ich bereits anderswo bemerkte, sagen: non Deum credere (hier scire) religio est (et Daemones credunt et contremiscunt, Jacob 2, 19), sed in Deum (Deo) credere, sicut amicum scire (credere) non amicitia est, sed amico credere. — Eben so spricht Paulus von einem Wissen Gottes, nicht von einem blossen Glauben, wenn er sagt (Rom. 1, 21): „quia cum cognovissent Deum et non sicut Deum glorificaverunt, evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum;“ und 16. 3, 11: „Non est intelligens, non est requirens Deum.“ — Diese radicale Ueberzeugung von Gott oder diese Gewissheit Gottes, gleichviel hier, ob man sie für eine dem Menschen im Unschuldstande zuerst gegebene, oder für eine im Falle als Rest ihm gebliebene nimmt, bringt nun aber die Sollicitation, ja den Imperativ und die Verbindlichkeit mit sich, ihm als der bereits fertigen Wahrheit und Weisheit sich gläubig zu lassen, und, in sie eingehend, sie in sich eingehen zu lassen, und dieser Glaube an die Weisheit, welcher in dem Wissen ihres Seins und Daseins wurzelt, und dessen Verbindlichkeit selbst ein Gewusstes und Wissbares ist, ist das Fundament der Liebe zu ihr (der Philosophie) und der Hoffnung auf ihren völligen Erwerb**). — Um nun dieser Verbindlichkeit des dem gewussten Gott Glaubens sich zu entziehen, hat die irreligiöse

*) Denn je gottloser die Creatur wird, d. h. je mehr sie sich von Gott loszumachen strebt, je minder gelingt ihr dieses und je unfreier wird sie von ihm. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

**) So wie der Verbindlichkeit ihrer weiteren Promulgation, oder des Zeugnissgebens der Wahrheit. Denn die Bewunderung der erkannten Wahrheit ruft ihre Verehrung (Adoration), diese die Subjection zu ihrer Promulgation und Verherrlichung hervor. Die Bewunderung ist ein Affect der Intelligenz. Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἄρχη φιλοσοφίας ἢ αὕτη. Plat. Theaet. p. 76. ed. Bip. Bewunderung geht auf Herrlichkeit (δόξα).

Speculation seit einiger Zeit ihre Zuflucht zu einer Simulation und Affectation eines gänzlichen Nichtwissens, ja Nichtwissenkönnens Gottes genommen, und indem sie das credere (scire) Deum mit dem credere Deo vermengte, suchte sie ersteres zu leugnen und für nicht minder beliebig, subjectiv oder für blosse Sache des Herzens und Willens auszugeben als letzteres, woraus sich denn als Resultat für die Vernunftwissenschaft ergab, dass diese nichts von Gott wisse. Ob nun schon Jacobi hierin gegen Kant sich erklärte, obschon Ersterer bestimmt sagt: „dass es ein Wissen vom Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen gibt, und dass dieses Wissen das gewisseste, im menschlichen Geiste ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen ist," so leugnet er doch, dass dieses Wissen je zur Wissenschaft sich gestalten könne, und seine Philosophie geht folglich so wenig als die Kantische aus der Subjectivität oder aus dem Separatismus heraus*). Wenn sich nun nicht darüber zu wundern

*) Wissenschaft hat sociale Macht oder Autorität. Gegen Wissenschaft protestiren heisst gegen Autorität protestiren, ohne welche die religiöse Societät so wenig als die bürgerliche besteht. Die Autorität der Wissenschaft kann der Autorität des Glaubens nicht widerstreiten. Wenn man auch dem Königsberger Philosophen hätte zugeben sollen, dass unsere Vernunft durch unsere Sinneserfahrung nicht unmittelbar bis zur Erkenntniss des Wesens der Dinge (dessen, was sie in Wahrheit an sich oder, wie Fichte sagt, was sie Gott sind) zu gelangen vermag, und dass sie sich hiezu erst von einem Hemmenden frei zu machen hat (gleich als von einer Betäubung, aus welcher sie dialektisch sich forttreibend zu sich und zu dem Dinge an sich kommt), so hätte man diesem Philosophen die Behauptung doch nie zugeben sollen, dass es eben die (tantalische) Bestimmung der Vernunft sei, nichts in Wahrheit oder an sich zu erkennen. Um wie viel vernünftiger unsere Vorfahren von der Vernunft dachten, zeigt folgende Stelle aus Tauler's Predigten (Frankfurt a. M. 1826, I. Theil, 14. Predigt): „Der Vernunft Vorwurf und ihr Aufenthalt ist Wesen und nicht Zufall, sondern das blosse lautere Wesen in sich selber. Wenn nun die Vernunft erkennet eine Wahrheit eines Wesens, so neiget sie sich darauf und will darauf ruhen, da spricht sie ihr Wort vernünftiglich von dem Vorwurf. (Stätte der Ruhe ist die der freien Expansion. Geburt des Wortes. Ruhen im Grunde ist frei [total] Wirken, Gebären, Sich und Anderes Bekennen. Wie das formale Wollen nur durch Einführung in Grund sich erfüllt [bestimmt], so das formale Erkennen [Sehen]. Nur durch

ist, dass wenigstens die heuchelnde Gottlosigkeit unserer Zeit mit diesen Subjectivitätsphilosophemen sich noch ziemlich wohl, als mit einem weiten Mantel des Syncretismus, vertrug, so ist sich dagegen darüber zu verwundern, dass selbst Theologen (viele protestantische und wenigstens einige katholische) dieses Resultat der Vernunftkritik, nach welcher es nemlich nie zu einer Wissenschaft des Göttlichen kam und kommen wird, und nach welcher der erkennende Mensch doch eigentlich nichts weiss und seine Sache auf nichts gestellt hat*), als der religiösen Glaubenslehre günstig ansahen, und das ungläubige Radical sowohl in der Kantischen als in der Jacobischen Glaubenslehre verkannten. — Denn die (ungenirte) Subjectivität als blosse Willkür ist es eben, was der Zeitgeist verlangt, und die Kantische Subjectivitätslehre des Wissens, also auch des Gewissens und der Moral, kam ihm folglich erwünscht, oder war vielmehr selbst nur sein Erzeugniss. Wenn nemlich in Bezug auf die Theorie gesagt wird, dass am Ende der Mensch von nichts Anderem, als von sich oder sich wisse, so wird er auch nichts Anderes anerkennen und vor nichts Anderem Respect haben dürfen, als was aus dieser seiner eiteln Selbheit entspringt. In welcher stillschweigenden Voraussetzung

Einführung in einen Grund [Sehgrund] wird das formale Sehen oder Auge erfüllt und bestimmt.) Aber so lange die Vernunft nicht findet Wahrheit des Wesens eigentlich, also dass sie den Grund nicht berühret, so dass sie möge sprechen: das ist dies (nach Kant hat die Copula Ist keine Bedeutung!) und ist also und anders nicht, so lange stehet sie allwege in einem Suchen und in einem Beiten (Arbeiten) und neiget sich nicht und ruhet nicht.« Wie übrigens der Wille (das Herz) seine wahre Ruhe, Grund und Lust nur damit findet, dass er sich von dem Enthalt und Aufenthalt jedes falschen Rufens, Genügens, jeder falschen Lust scheidet, so findet unsere Vernunft ihr wahres Bekenntniss und Aufenthalt gleichfalls nur in der Scheidung und Befreiung von allem nichtwahren Bekenntniss und in diesem Sinne fängt unser Wissen von Nichtwissen, unser Wollen von Nichtwollen, unser Thun von Nichtthun, unser Herrschen von Gehorsamen, unsere Freude von Leid an. Während Kant sagt, die Vernunft vermöge das Wesen der Dinge nicht zu erkennen, sie sei bloss regulativ, so sagt Tauler gerade umgekehrt: die Vernunft ruht nicht bis sie in ihrem Grunde ist.

*) S. Hinrichs a. a. O. Vorr. S. XLV.

man denn seit einiger Zeit anfing, und immer mehr darin sich gefällt, selbst in der Religionswissenschaft gegen ihren speculativen Inhalt nur äusserlich — gleichviel ob blindgläubig, wie man vorgibt, oder gelehrt, historisch, philologisch, d. h. unparteiisch — sich zu verhalten, was denn nothwendig zur gänzlichen Verflachung dieser Wissenschaft und dahin führt, dass man am Ende so wenig mehr dazu gelangt, zu wissen, was dieser speculative Inhalt an sich ist, als was die Kantischen Dinge an sich sind. — Und wenn andererseits in Bezug auf den Willen oder die Moral gesagt wird, dass man von Gott nichts Anderes wisse, als dass er das höchste moralische Wesen sei, das ewig in sich bleibe, wie wir in uns*), so kann unser Verhältniss zu Gott auch nur in einer moralischen d. i. bloss subjectiven Annäherung bestehen, welche nothwendig ewig (wie Kant im Beispiele der Hyperbel und Asymptote sagt) unerreicht bleibt, und wobei es selbst nie zur Berührung, geschweige zum Eingehen, kömmt. Das moralische Gesetz kann nie Mensch werden, dieser selbst nie versöhnt mit Gott. — Im Verhältnisse zu Gott wird der Mensch auf solche Weise bloss auf sein Subject, und von allen objectiven d. h. allgemein als das Recht bekannten und anerkannten Gesetzen und eingesetzten Institutionen u. dgl. weggewiesen, und da kein objectiver Inhalt weder des Wissens noch des Glaubens und Handelns, keine Autorität für seine Subjectivität (weder innerliche noch äusserliche) vorhanden ist, so geht nothwendig hervor, dass die objectiven (socialen) Gesetze, Einrichtungen &c. in Kirche und Staat, wie sie sind, (nicht wie sie nach jener moralischen Gewissheit, so wie Gott selbst, nur postulirt werden und sein sollen) aller Willkür, subjectivem Meinen, Belieben &c. ausgesetzt bleiben, womit denn alle Zügellosigkeit unserer Zeit zusammenstimmt, und das geschieht, oder vielmehr ungeschehen gemacht und zerstört wird, was der Zeitgeist will**).

Dieser Subjectivitätsphilosophie, so wie dem mit selber verbundenen Nebuliren machte nun zwar der ehrliche Fichte damit

*) S. Hinrichs a. a. O. Vorr. S. XLV.

**) S. Hinrichs a. a. O. Vorr. S. XLVI. ff.

ein Ende, dass er sie auf die Spitze trieb; als aber auf Veranlassung seiner und Spinoza's eingeführter Philosopheme die Speculation und das unbeliebige Wissen Gottes wieder seine Rechte geltend zu machen begann, und es folglich mit dem Dissimuliren und Ignoriren Gottes nicht mehr wie bisher fort wollte, konnte es auch nicht fehlen, dass die irreligiöse Speculation, zum klaren Verständnisse getrieben, anstatt dass sie, wie bisher, nur ohne Gott blieb und sich von Gott fern hielt, nun sich wider Gott zu erklären und gleichsam an der satanischen Aufklärung Theil zu nehmen anfing, welche über Gottes Dasein keineswegs unwissend oder zweifelhaft ist*). Und aus dieser geistigen Giftquelle haben sich in neueren Zeiten manche übelthätige, ja wahrhaft mörderische Gedanken in der Wissenschaft zu verbreiten gesucht**), welche überall durch wohlthätige und lichtgebende Gedanken zu tödten und in den Abgrund zurückzuwerfen, aus denen sie durch Usurpation bis in die Region der menschlichen Intelligenz sich erhoben, das angelegenste Geschäft der Religionswissenschaft sein muss.

*) Es ist hier noch nicht der Ort, nachzuweisen, dass es hiebei, nemlich im Unwahres Denken wie im Unrechtes Thun, doch eigentlich nur bei der Intention, bei dem Willen oder bei der Subjectivität bleibt.

**) Zu diesen geistesmörderischen Gedanken der neueren Philosophie müssen auch die Lehren Schopenhauer's gerechnet werden, welche den Atheismus recht con amore verkünden und trotz allem Urgiren eines Metaphysischen doch nur eine Variation des Naturalismus sind. Denn ein ursprünglich blindwirkender Wille als Wesen oder Ansich der Dinge ist um nichts besser, als eine blindwirkende natura naturans als Seele des Universums. Vergl.: Von dem Himmel und seinen Wunderdingen und von der Hölle &c. (Von J. Swedenborg.) Uebersetzt von Dr. Tafel. Tübingen, 1854. S. 7. H.

III. Vorlesung.

Ich habe in meiner letzten Vorlesung eine Behauptung aufgestellt, welche das Verhältniss des Glaubens zum Wissen anders stellt als selbes in neueren Zeiten gestellt worden ist, nemlich dass es nicht bloss, wie man sagt, ein dunkles, subjectives, nicht mittheilbares Gefühl, sondern ein mittheilbares Wissen ist, was dem Glauben zum Grunde liegt, ihn bedingt und ohne welches man auch von keiner Verbindlichkeit des Glaubens sprechen könnte, von keinem Glauben, welcher Gesetz ist und von keinem Unglauben, der Sünde ist, welche letztere nach der Schrift davon ausgeht, dass der Mensch der erkannten Wahrheit widerstrebt *).

*) Jeder Unglaube birgt in sich einen Aberglauben. Wollt ihr daher die Unwissenheit in Glaubenssachen verbannen, so rottet doch diesen Aberglauben an Euch selbst, an die Welt etc. aus, greift die Scheinwissenschaft an, die sich breit macht und die doch so hohl ist. Es ist die Function der Dialektik, diese Zerstörung des Scheinwissens des falschen Glaubens zu leisten. Das Leben hat ja gleichfalls seine Dialektik, indem es zurückweist, was Feind ihm selber ist. Ohne Dialektik gibt es kein Leben, ohne sie keine Wissenschaft, keine Wahrheit. Der historische Glauben und das historische Wissen müssen freilich vom lebendigen Glauben und Wissen unterschieden, aber sie dürfen nicht entgegengesetzt werden. Beide sind nothwendig. In neueren Zeiten ist freilich der historische auf Kosten des lebendigen Glaubens gepflegt worden. — Der h. Augustinus sagt: nemo credit nisi volens; d. h. der lebendige Glauben ist ein Act des Willens. Ohne Glauben vermag der Mensch nichts zu bewirken, weil sich im Glauben das Plastische, Bildende darstellt, und den Glauben tödten heisst den Geist entmannen. Christus sagt, dass alle Dinge dem Glaubenden möglich sind. Wenn ihr betet und glaubt, so wird euch das Gebetene gewährt werden. Dieselbe h. Schrift, wo Christus jenes spricht, sagt aber auch:

Ich habe hiebei den Thomas von Aquin als Gewährsmann angeführt, obschon dieselbe Behauptung von mehreren älteren Theologen, nur nicht immer klar, ausgesprochen wird. Dieses den Glauben bedingende Wissen muss nun eben sowohl von jenem unterschieden werden, welches den Glauben belohnt, als von jenem, welches den Unglauben bestraft und die Verkennung so wie die Verdunkelung dieses doppelten Wissens musste nicht nur in neueren Zeiten dem Glauben allen objectiven Halt nehmen, so wie den Unglauben wenigstens für indifferent erklären, sondern das Wissen mit dem Glauben in eine Opposition stellen, welche keineswegs zugestanden werden kann, da nicht der Glaube dem Wissen, oder dieses jenem, sondern nur der Glaube dem Glauben, das Wissen dem Wissen entgegensteht und zwar wieder nicht so, als ob, wie man gewöhnlich sagt, der Glaube dem Unglau-

dass das Gebet und der Glaube kein subjectives Selbstgemächte ist, sondern uns aufgegeben und gegeben. Es ist dieselbe Macht, die den Glauben in mir sollicitirt und in mir ihn vollbringt. „Bittet in meinem Namen, so wird euch gegeben werden.“ Man glaubte bisher ziemlich allgemein, das Gebet sei subjectives Selbstgemächte, so dass jeder Einfall und jeder Eigensinn im Gebet erhört werden solle. Allein nur dem objectiven Gebet, dem im Namen Christi gebeteten, ist Erhörung versprochen, und es ist Pflicht, jedes bloss subjective zu unterdrücken. Derselbe Gott, der in mir betet, wird auch in mir sich erhören. Es kann nur die Absicht eines lügenhaften Teufels sein, durch das Wissen den Glauben entbehrlich zu machen, sowie nur Absicht eines dummen Teufels, durch den Glauben das Wissen entbehrlich machen zu wollen. Wissen und Glauben verhalten sich wie Bewegen und Ruhen. Der Mensch kann nur wissend glauben, nur glaubend wissen. Er soll nur nicht glauben wollen, wo er wissen, nicht wissen wollen, wo er glauben soll. Der Gegenstand des Glaubens ist eine Lehre (Wissen) oder eine Thatsache. Wer die objective Wahrheit einer zur Seligkeit schlechthin unentbehrlichen Lehre aus objectiven Gründen nicht selber einsieht, glaubt sie auf Autorität dessen, der sie ihm mittheilt, d. h. als Resultat, oder er glaubt sie seinem Gefühl und ahnenden Vernunftinstinct, und wer eine ihm zu wissen nöthige Thatsache nicht selber erfährt, der glaubt sie dem, welcher sie erfuhr. Glauben bedingt aber auch das Wissen im ersten Falle. Der Glaube ist übrigens nur dann vollendete Ueberzeugung, wenn er das Thun bestimmt, wesshalb der Apostel richtig sagt, dass wahre Erkenntniss wie wahrer Glaube uns nicht unfruchtbar sein lässt in Werken.

ben, das Wissen der Unwissenheit direct entgegenstünde, sondern so, dass der rechte oder wahre Glaube dem schlechten Glauben, das wahre Wissen dem falschen unmittelbar entgegensteht *). Ich habe Ihnen, meine Herren, in meiner letzten Vorlesung ferner gezeigt, dass es eine chimärische Hoffnung sein würde, den Sieg der Versöhnungslehre auch auf dem Felde der Wissenschaft ohne Polemik und ohne eine Ausstossung des Unversöhnlichen zu erwarten und dass die Religionswissenschaft, so wie sie einerseits sich versöhnend und erlösend für die Intelligenz erweiset und wie sie für alle übrigen Zweige des menschlichen Wissens das raliirende und constitutive Princip sein soll, so wie die Kirche, als das die religiöse Societät begründende Institut, dieselbe Function für alle übrigen Socialinstitute zu leisten hat, andererseits nicht minder intolerant und unverträglich mit dem Irrthum, unversöhnlich mit der Lüge sich erweisen soll. Wobei ich noch bemerke, dass nur die Praxis des Verbrechens zu fürchten ist, nicht aber seine Theorie, welche in der That doch nur geistesschwach, ja öfter, als man meint, miserabel ist, wie sich dieses z. B. in der französischen Revolution zeigte, und welche Theorie sich in unseren Zeiten nur darum in grösseres Ansehen und in einige Autorität zu setzen vermochte, weil diejenigen, welche die gute Theorie und Wissenschaft zu lehren und fortzubilden hatten, in ihrem Berufe lässig wurden und ermatteten. Nur in der Schwäche oder in dem Nichtgebrauch oder Missbrauch der legitimen Macht erstarkt aber die illegitime und freilich das schwache zerstreute Licht der Sterne, welche mit jeder Verdüsterung oder Verfinsterung der Sonne bekanntlich wieder am Himmel zum Vorschein kommen, scheuen die Nachtvögel und die Raubthiere nicht, wohl aber das vollkräftige helle Licht der Sonne, welchem sie nicht Stand zu halten vermögen. Und dieses Bild scheint um so pas-

*) Lessing sagt, dass man diejenigen, welche vorgeben, in ihrer Praxis von aller Theorie sich fern zu halten, damit am besten widerlege, wenn man ihnen die ihrer Praxis doch wirklich zum Grunde liegende Theorie nachweise. Eben so muss man mit dem an Gott Ungläubigen verfahren, und ihm zeigen, an was alles er glaubt, an sich, an die Welt und an den Teufel.

sender, als mit der neulich eingetretenen Eklipse der Sonne des Christenthums allerdings auch in der Wissenschaft die Sternennacht des Heidenthums wieder zum Vorschein kam.

Insofern der früheren Wissensfaulheit und dem theils kleinmüthigen, theils niederträchtigen Verzichten auf alle über die fünf Thiersinne oder die Zoologie hinausgehende Erkenntniss in unseren Zeiten eine ohne Zweifel noch schlimmere spiritualistische Hoffart und Wissensfrechheit gefolgt ist und dass der Atheismus sich zu einem Antitheismus zu potenziren strebt, kann man sagen, dass die Wissenschaft nicht minder, als alle übrigen Sphären des menschlichen Lebens und Thuns, revolutionirt worden ist und dass auch in ihr jenes wilde Feuer des Zerstörens, oder jene Scheue (Phobie) und jener Hass gegen alles Positive, Objective, die Intelligenz Begründende, Leitende und Sichernde ausgekommen ist*). Näher betrachtet, muss man aber sagen, dass gerade in der Speculation, ohne dass man es bemerkte, diese Negativität**) zuerst ausbrach, dass vorerst aus ihr der Segen gewichen ist und dass eine gründliche Restauration nirgend zu hoffen steht, falls selbe nicht in der Speculation oder Doctrin bewerkstelliget wird, eine Bewerkstelligung, welche ich für das dermalige Hauptgeschäft der Religionswissenschaft halte. Wir haben es übrigens hier mit dem Begriffe der tiefsten Verderbtheit der creatürlichen Intelligenz zu thun, nemlich mit jenem des Widerstrebens gegen die erkannte Wahrheit, oder der bis zum Hass gesteigerten Scheue alles dessen, was die Speculation wahrhaft begründet und erleuchtet***).

*) Die Reaction von Unten tritt ein, wenn eine von Oben schon eingetreten ist. So trat das Zehrfieber in der Wissenschaft zuerst ein, dann verbreitete es sich auf Kirche und Staat. Bei einer gründlichen Restauration muss also vor Allem die Wissenschaft regenerirt werden.

**) Hegel nennt sie die Furie des Zerstörens.

***) Ohne die Enthüllung dieses Begriffs, welcher Jahrtausende im Dunkel blieb und bei welcher gleichsam eine geistige Renitenz zu überwinden ist, ist alle Religionswissenschaft seicht und flach. Noch ist dieser Begriff des Bösen keineswegs so klar, als er sein sollte, und unser Vortrag wird sich in der Folge besonders auch durch eine völlig genügende Auseinandersetzung dieses Begriffes der Bosheit oder der Verderbtheit der Creatur (ihrer Unvernunft nicht als Mangel der Vernunft) auszeichnen.

Diese Phobie kann uns indessen wenigstens insofern nicht befremden, insofern wir selbe auch in anderen und niedrigen Regionen des Lebens sich kund geben sehen, z. B. in der Wasserscheue, in welcher die Creatur gleichfalls nicht nur völlig das Verlangen verliert nach dem zu ihrem Bestand unentbehrlichen, constitutiven und schöpferischen Element ihres Seins (dem Wasser), sondern in welcher die Verkehrtheit bis dahin geht, dass die Näherung des letzteren im Gegentheil in dieser Creatur nur Pein, Fliehstreben und Hass hervorruft *), so dass dem Bestreben eines hydrocidii hier jenes eines deicidii dort entspricht und die Philosophie als Liebe zur Weisheit (sophia) in ihr Gegentheil, in den Hass der letzteren umschlägt **). — Wenn also Paulus sagt: „Welch' ein Volk es ist, einen solchen Gott hat es auch," so gilt diese, dem Verhalten der Creatur zu Gott entsprechende, Transmutabilität der Manifestationsweise Gottes auch hier, und anders muss freilich das Wissen von Gott bei jener Creatur sein, welche mit Gott denkt, anders bei jener, welche ohne Gott und endlich anders bei der, welche wider oder gegen Gott zu denken strebt. Eine und dieselbe Wahrheit oder Idea, welche sich der ihrem Eingang und ihrer weiteren Promulgation willig öffnenden, sie hiemit anerkennenden creatürlichen Intelligenz, als deren Erkenntnissvermögen befreiend, fördernd, expandirend, erhebend, d. i. erleuchtend erweiset, wird sich im Gegentheil, wenn sich die Creatur wissentlich von ihr abkehrt und ihr verschliesst (der erkannten Wahrheit widerstrebt), endlich zum Gericht ihr offenbaren, d. h. ihre Intelligenz hinrichtend, sie verfinsternd, deprimirend oder blendend ***). Denn alle Verfinsterung ist im Grunde eine Blendung oder terror lucis und dasselbe Licht, welches im himmlischen Aether freundlich und standhaft scheint, durchblitzt nur schreckend den Orkus und macht die Finsterniss fühlbar ohne sie zu erleuchten. Diese strafende und peinliche Näherung und Berührung der

*) „Qui lingua arida, sagt Hippokrates, non sitiunt, pessime habent."

**) Wer seinen Bruder hasst, ist ein Todtschläger, sagt Johannes.

***) Es ist nur éin Gott, der im Himmel und der in der Hölle herrscht. Den Tagthieren ist die Nacht, den Nachtthieren das Taglicht schreckhaft. — Dem bleibenden Licht steht der nicht bleibende Blitz gegenüber.

Idea muss darum freilich jene Ideophobie in jeder creatürlichen Intelligenz hervorrufen, welche diesen tiefsten Grad der Verkehrtheit oder Abgekehrtheit von Gott erreicht hat, und der Lehrer der Religionswissenschaft muss sich auf die Aeusserungen dieser Ideophobie gefasst halten, wenn er sich solchen gleichsam intellectuell Besessenen naht. — Uebrigens tritt, so wie in einzelnen Menschen, so auch in ganzen Nationen, diese Ideophobie immer zuletzt ein, wie wir z. B. in Frankreich der Nichtachtung der Idea den Spott über selbe, diesem endlich den Hass gegen sie oder ihre offene Befehdung nur zu bald folgen sahen. In welch letzterer Epoche es dann freilich mit dem Spass, Witz und Humor ein Ende hat, und in welcher Hinsicht ich Sie, meine Herren, nur auf zwei bekannte Religionsfeinde aufmerksam machen will, auf den älteren, spasshaften Voltaire und auf den neueren, wahrlich nicht mehr spasshaften Lord Byron*). — Wenn darum die Schrift sagt, dass der natürliche Mensch in seinem gefassten und in Bezug auf den Geist bornirten Concept nichts von himmlischen Dingen begreift und selbe für thöricht hält, und wenn er die sein Concept ihm verrückende Idea selbst für verrückt ausgibt, da sie doch nur aus seiner Schuld, ja zu seinem Besten, bei ihrer Näherung ihn aus seiner falschen Fassung bringt, so steigert sich mit der Zunahme der Klarheit der Idea dieser ihr Effect endlich bis zur gänzlichen Blendung oder Verfinsterung einer solchen Intelligenz und dieses Gericht der Idea ist es, welches die Wahrheit und das Licht selber mit den Worten bezeichnet: „Ich bin zum Gericht auf die Welt gekommen, damit die Sehenden an mir erblinden.“

*) Ein ähnlicher Process hat sich in der neueren negativen Philosophie gezeigt. Spinoza fordert noch vom ächten Weisen Heiterkeit des Gemüthes und will ihn nicht einer finsteren Askese und trübsinnigen Entfremdung und Verachtung des reinen Lebensgenusses hingegeben wissen. Mit Schopenhauer bereits ist die negative Philosophie bei der vollen Verzweiflung angelangt. Der blinde Wille stürzt sich nach ihm leidenschaftlich in ein unvermeidlich qualvolles Dasein, aus dem er sich nur durch eine zur Vernichtung führende Entsagung, Verneinung und Ertödtung alles Wollens retten kann. H.

IV. Vorlesung.

Wir wollen einem zweiten Einwurfe begegnen, welchen man dem freien Gebrauche der Speculation in der Religionswissenschaft darum entgegen stellt, weil man glaubt oder meint, dass ein solcher die Autorität der Kirche gefährde und unverträglich mit ihr sei. Wir werden nun zwar in der Folge versuchen, den Begriff der Autorität für die Wissenschaft bestimmter, als solches vielleicht bis dahin geschehen ist, zu deduciren. Indessen genügt es hier, vorläufig zu bemerken, dass, so wie nach Obigem die Verbindlichkeit des Glaubens ein Wissbares und Gewusstes ist, so auch die Verbindlichkeit der Anerkennung einer Autorität ein Gegenstand des Wissens ist. Ignoti nulla fides, nulla subjectio. — Nur auf wissenschaftlichem Grund und Boden stehend, und seinen Gegner auf selbem festhaltend, vermag sohin der Lehrer der Religionswissenschaft jene Verbindlichkeit zu erweisen, und es liegt ihm ob, durch Aufhellung und Klarheit des Wissens den Irrthum so weit zu verfolgen, bis dem Gegner kein anderer Ausweg bleibt, als entweder der erkannten Wahrheit sich zu ergeben, oder als solcher ihr zu widerstreben. So viel ist folglich vorläufig gewiss und unterliegt keinem Zweifel, dass die Verbindlichkeit der Anerkennung einer Autorität selber etwas Erweisbares und Beweisbares und ausser allen Zweifel Setzbares ist und sein muss.

Jener Streit über Verträglichkeit und Unverträglichkeit der Autorität und Speculationsfreiheit ist im Grunde derselbe, welcher sonst über Verträglichkeit und Unverträglichkeit der Classicität und der Genialität, der Kunstregel und der Genialität, oder, um ein hier noch näher liegendes Beispiel anzuführen, — über die Verträglichkeit und Unverträglichkeit der Moral und der Religion ge-

führt wird. Versteht man nemlich unter Genialität nur die subjective Willkür, oder missversteht man jene, so könnte freilich selbe nur auf Kosten der Classicität bestehen. Man muss aber eben so sehr gegen eine Kunstregel protestiren, welche keine Genialität aufkommen lässt, als gegen eine Genialität, welche sich von der Autorität der Kunstregel lossagen und losmachen will*). Was von der bildenden Kunst gilt, dass ein classisches Kunstwerk, als eine objectiv und für Alle geltende und bestehende Regel, doch keineswegs zum blossen Nachmachen im engeren Sinne aufgestellt ist, sondern dass selbes fortwährend eine doppelte Function zu leisten hat, eine negative, beschränkende, hemmende, und eine positive, befreiende, das gilt auch von der regula fidei als Norm für die Speculation. Jene negative Function des classischen, somit Autorität habenden Kunstwerkes ist nemlich die Zügelung (Disciplin) und Zugrunderichtung der schlechten Subjectivität (der Manier); die positive dagegen ist die in gleichem Verhältnisse bewirkte Erweckung, Befreiung und Bekräftigung der wahrhaften Individualität oder der höheren Selbheit, d. i. der Genialität. Das Gesetz ist somit überall, wie die Schrift sagt, der Zuchtmeister zur Freiheit, und jedes Gesetz, welches diese Freiheit oder Befreiung nicht bezweckt, würde selbst schlecht und verwerflich sein, indem es den Menschen nicht von sich und von anderen Menschen, nicht von seiner schlechten Subjectivität befreien, sondern ihn nur einer anderen gleichen Subjectivität unterordnen und preis geben würde. Wenn nun unsere neuen moralischen Gesetzeseiferer und Pharisäi behaupten, dass es der Mensch in der göttlichen Kunst, das Gute zu thun, nur bis zur Kunstfertigkeit im Copiren bringen könne, und, wenn die christliche Religion dagegen behauptet, dass er es allerdings zum genialen Produciren hierin zu bringen vermöge, nemlich damit, dass er durch Inwohnung des moralischen Genius (des Geistes der Kunstregel) dieses seines schöpferischen Thuns theilhaftig wird; wenn, sage ich, auf solche Weise die religiösen Moralisten sich als die Freien, die irreligiösen, oder, wie sie sich

*) Derselbe Buchstabe, welcher den Geist des selbstsüchtigen Wissens tödtet, befreit den Geist des wahrhaften objectiven Wissens.

nennen, die rationellen Moralisten als die Unfreien erweisen, wie könnte man in der Religionswissenschaft, in der Wissenschaft der Religion des Lichtes und der Freiheit, denselben Geist der Freiheit oder der Befreiung der Intelligenz vermissen!

In der That konnte und kann nur die Verkennung des Wesens der Speculation oder der Philosophie einerseits, so wie andererseits die Nichtunterscheidung der wahrhaften Philosophie von der unwahren oder von der Unphilosophie Bedenklichkeit gegen das Philosophiren in der Religionswissenschaft veranlassen: eine Bedenklichkeit, welche sich indess sofort als überflüssig zeigt, wenn man zur Einsicht gelangt, dass der Mensch, als denkend oder nachdenkend über einen Gegenstand, in der That über ihn (wenn schon nicht methodisch) philosophirt, und die Frage also nicht die sein kann, ob der Mensch philosophiren soll oder nicht, sondern nur die, wie er dieses thut oder thun soll. — Es ist der Anhauch Gottes, der ewigen Wahrheit, wodurch, wie die Schrift sagt, der Mensch zur vernünftigen Seele, d. h. zum denkenden Geiste wird. Im Denken ist er mit der Wahrheit selber im thätigen Verhältniss und Bezug (Rapport)*) und durch den wahrhaften Gedanken überwältigt und bezwingt er (cogit — cogitatio) die Endlichkeit**), d. i. die natürliche Unvollendetheit seiner Existenz. Das

*) Wie sich alle Gestirne nur auf einmal oder zugleich bewegen, ja wie die Bewegung des kleinsten Sandkornes sich von dieser kosmischen oder Allbewegung nicht loszumachen vermag, so muss man dasselbe vom Gedanken behaupten, nemlich, dass alle Geister nur zugleich denken, und dass kein Gedanke eines einzelnen Geistes sich der Macht des Centralgedankens, oder der Gravitation desselben, zu entziehen vermag.

**) Ich vermag mich selbst nicht zu begreifen, und als begriffen mich mir selber auszusprechen oder zu nennen, ohne mich zu überwinden. Der erste Fassungsact ist ein Subjectionsact, und da der endliche Geist sich immer schon gefasst findet, so findet er sich subjicirt dem ihn fassenden oder setzenden Gott. Alle Manifestation (z. B. als Laut, als Licht) geschieht durch Aufhebung, Siegespracht, Herrlichkeit des Ueberwinders. Ein Theil des Occultirten wird als Consonanz mit manifestirt, der andere (der negirende) negirt. Die Remission des zersprengenden, verzehrenden Blitzes (Feuerglanzes) zum milden, bleibenden Lichtglanz, welche Remission mit der Ueberwindung oder Erweichung der strengen herben matrix zugleich

Denken, Wissen, Erkennen geht über die Endlichkeit (Einzelnheit) hinaus, und ist die Vollführung der unmittelbaren Anschauung zur vermittelten, welche man sonst auch die intellectuelle nennt; es ist jener zur klaren Vernunft sich erhebend erhobene und erhoben sich erhebende erste Glaube an die Wahrheit, die sich erprobende und bewährende Zuversicht des Herzens auf sie*). Denn wie alle Offenbarung nur das Erzeugniss des göttlichen Gedankens für den Gedanken der Creatur ist (denn was vom Gedanken kömmt, ist nur für den Gedanken), so ist selbe in ihrem ersten Momente, insofern sie ein dem Menschen zwar Gegebenes, aber zugleich auch Aufgegebenes ist, eben nur Princip oder Anfang der Erkenntniss und noch nicht deren Vollendung, so wie die Unschuld noch nicht die ausgewirkte feste Gestaltung des guten Charakters oder die Speise noch nicht der ausgewirkte Leib ist. Wie es nemlich für den Menschen keine bereits fertige Tugend oder Güte gibt (obschon er an diesem Fertigsein derselben in objectiver Hinsicht nicht zweifeln kann), so gibt es auch keine ganz fertige Wahrheit für ihn, und wie er selbst für den Fall, dass er seinem ersten oder paradiesischen Unschuldstande einer gegebenen Er-

eintritt und womit diese erweichte matrix eben jenen Blitz wieder inficirt, so dass er nun als freiwillig Gefangener ihr innewohnt, statt, wie früher, zu streben sie zu durchbrechen, diese Remission zeigt sich auch sonst als Folge und Genuss beim Eintritt jedes Sieges, jeder Ueberwindung, wie denn der Sieger eben am geneigtesten zur Expansion (zur Gnade, zur Barmherzigkeit, zur Grossmuth) ist. Armuth der Strenge, Reichthum der Gnade. „Der Prophet spricht: Gott führt die Gerechten durch einen engen Weg in die breite Strasse, dass sie kommen in die Weite, d. h. in die Freiheit des Geistes, der ein Geist mit Gott worden ist.“ Tauler's 3. Predigt in der Frankf. Ausgabe vom J. 1826. Aber Gott selbst als Geist gebiert sich selber durch Enge aus. So ist in der Liebe der wechselseitige Ueber- und Eingang, der Sieger wird zum Besiegten, der Besiegte zum Sieger.

*) S. Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte von Windischmann. Erster Theil. Einleitung. Ich ergreife diese Gelegenheit, um auf das grosse Verdienst aufmerksam zu machen, welches der Herr Verfasser mit dieser Rückweisung auf die älteste Philosophie (nicht Mythologie) des Orients um die religiöse Philosophie sich erworben hat.

kenntniss treu geblieben wäre, doch nur durch entwickelnde, auswirkende Selbstthätigkeit dieses nur im Princip oder Anfang ihm gegebene und also auch noch unvollendet für ihn vorhandene Wissen*) sich hätte vollenden und substanziren sollen, so muss er um so mehr nun, da er umgekehrt sich dem Unwahren (Eitlen) hingegeben hat, durch Selbstthun und durch successives Aufheben dieses Unwahren jene Wahrheit erst wieder in sich herstellen. Und hier ist es nun, wo die religiöse und die irreligiöse Philosophie sich unterscheiden, und wo alle Bedenklichkeiten wegen eines vermeintlichen nothwendigen Widerstreites der philosophischen und religiösen Erkenntniss sich gänzlich heben. Die religiöse Philosophie nemlich, d. i. die christliche, den Fall des Menschen und die aus diesem sich ergebende Verfinsterung und Schwächung (Impotenz) seiner Intelligenz anerkennend, erkennt zugleich an, dass der Mensch jene Function der Scheidung und Unterscheidung der Wahrheit und des Irrthums**) so wenig dermalen durch blosses Selbstthun und ohne die Hilfe einer befreienden, sein Urtheil oder Theilungsvermögen sichernden und leitenden höheren Action (die sich innerlich wie äusserlich ihm kund gibt) auszuüben vermag, als er im Zeitleben und im Augenblicke der Wahl zwischen Bösem und Gutem, vermöge seiner bereits vorhandenen Neigung zum ersten, einer solchen Wahl und Willkür fähig wäre, falls nicht wenigstens für diesen Moment der Effect jener Neigung in ihm suspendirt würde. Nur aber die klare Anschauung sowohl der Nothwendigkeit als der Wirklichkeit einer solchen befreienden höheren Assistenz für unsere Intelligenz, und nur die Nachweisung

*) Weil das Göttliche, insofern dessen Auswirkung dem Menschen aufgegeben ist, sich ihm vorerst nur im oder als Princip kund gibt, zog der Mensch den irrigen Schluss, dass Gott selber nur erst Princip sei, und dass eben er (der Mensch) ihn zu vollenden habe, d. h. weil Gott sich der Creatur zu lieb und für sie in eine Geschichte frei einführt, so sagen sie, er selber für sich sei das Erzeugniss einer Geschichte und ihrer bedürftig.

**) Welchem Irrthum er sich durch seine Abkehr von der Wahrheit preis gegeben hat, und indem er sich beim Erwachen seiner Vernunft bereits als in einem Erbirrthum verstrickt befindet.

einer solchen Assistenz, sowohl in als ausser uns, gibt der Philosophie den Charakter einer wahrhaft religiösen oder christlichen, d. h. einer auf den Begriff der sich selbst überlassenen Unfreiheit seiner Intelligenz und ihrer Gebundenheit an das Unwahre, somit der Nothwendigkeit und Wirklichkeit ihrer Befreiung begründeten Philosophie: eine Befreiung, welche indess wie jene in der Wahl es dem Menschen frei lässt, von derselben in der Function seines Erkennens Gebrauch zu machen oder nicht. Wie aber der aufrichtigen Gesinnung, so liegt auch dem aufrichtigen zweifellosen Streben nach Wahrheit entweder die Hoffnung (als beginnender Glaube) oder die Ueberzeugung einer solchen bereits geschehenen oder begonnenen Menschwerdung der Wahrheit und ihrer Erkenntniss zum Grunde, und mit dieser Ueberzeugung die Zuversicht, durch Anschliessen und Theilhaftwerden dieser begonnenen Menschwerdung selbe in sich fortzusetzen, weil nur die Berührung oder das Eingehen in den Freien befreit. — Wie sich also die Religionswissenschaft gegen die in ihrem Princip irreligiöse, weil den Fall des Menschen und dessen Folgen auch in seiner Intelligenz leugnende Philosophie allerdings zu verwahren hat, gegen welche zur Weltweisheit im schlimmen Sinne herabgesunkene Philosophie schon Paulus warnt, so vermag sie dieses doch nur damit, dass sie selber religiös philosophirt, und dieses Philosophiren methodisch treibt. Wenn es Ernst ist mit der allgemeinen Forderung, dass man alles wohl erwägen und bedenken, dass man in Wort und That niemal der Gedankenlosigkeit sich überlassen müsse *), dass der Mensch auch die tiefsten und nächtlichsten Geheimnisse der Natur und seines Gemüthes an das Tageslicht der Vernunft und in das allgemeine Bewusstsein bringen, dass er über alle seine Angelegenheiten zur vollen Klarheit kommen, und überall wissen soll, was er will und thut, dass er ganz aufwachen soll in den Tag der Vernunft, aus dem Schlafe der Sinnlichkeit und der finsteren Unvernunft; — so gilt dieses wohl par excellence für ihn in der wichtigsten seiner Angelegenheiten und Kenntnisse, nemlich in der religiösen. — Was nun aber diese so eben erwähnte Noth-

*) S. Windischmann a. a. O. Einl. S. XLI.

wendigkeit einer fortzuführenden methodischen Bearbeitung der Religionswissenschaft zu diesem Zwecke betrifft, so ist auch diese leicht einzusehen. Es würde z. B. nach Windischmann unvernünftig sein, von der musicalischen und von der bildenden Kunst als einer Methodik davon abzurathen, weil etwa Einer oder der Andere natürliches Talent für den Gesang oder die Zeichnung hat*), welche jedoch für sich allein und ohne methodische Ausbildung vielen Verirrungen ausgesetzt bliebe. Es ist auch nur die Scheue vor der Selbstüberwindung im Denken (vor dem cogere), vor der die Subjectivität bindenden Autorität der Wissenschaft, welche den Menschen geneigt macht, das methodische Studium als überflüssig zu verwerfen, und lieber auf Eingebungen zu warten oder die Eingebungen Anderer auswendig zu lernen, uneingedenk des Spruches: Dii omnia laboribus et doloribus vendunt. Die Philosophie oder das Philosophiren zeigt sich aber als die dornenvolle Arbeit der Versammlung im Gedanken, der Zucht des Gemüthes in Behandlung desselben, der keuschen, alle Selbstsucht aufgebenden Mitwirkung bei seiner Genesis, so wie das frei Gewährenlassen eines solchen objectiv und spontan in uns gewordenen Gedankens. Womit sich denn freilich weder die leichtfertige Lüsternheit der Welt, noch das gedankenlose Hinbrüten verträgt**).

Derselbe Streit, der sich zwischen Autorität und Speculationsfreiheit erhoben hat, ist zwischen Gesetz und Freiheit entstanden. Man nahm den Begriff des Gesetzes nur von seiner negativen Seite als Schranke, wozu schon Spinoza Veranlassung gegeben durch sein: omnis definitio est negatio. Die Freiheit der Intelligenz kann nicht ohne doppelte Begründung gedacht werden und zwar eine innere und äussere zugleich. Eine solche Begründung oder Autorität bringt immer eine Schranke mit sich, eine Negativität des Zwanges. Diese macht sich aber nur in der äusseren Region geltend, nicht in der inneren, und zwar nur dann, wenn schon die

*) Man kann in gewissem Sinne sagen, dass allen Menschen das Talent zur Religionswissenschaft eingeboren und durch die Erlösung restaurirt worden ist.

**) Siehe Windischmann a. a. O. Einl. S. XLIV.

innere erloschen ist. Das Gesetz kann nur erscheinen, wenn ich nicht mehr begründet bin. Das Gesetz aber ist Zwang. Die Luft drückt nur auf luftleere Körper, der Geist nur auf geistleere, Gott nur (als Gewissen) auf gottleere, d. i. gefallene, sündige Geschöpfe. Die Gnade steht über der Gerechtigkeit und dem Gesetze. Dass die Negativität das Gesetz begleite, drückt der Dichter so aus:

„In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister
Und das Gesetz nur kann die Freiheit geben.“

Nur diesen negativen Moment des Gesetzes beachtete man und vergass darüber den positiven, die erfüllende Kraft des Gesetzes. Der Zwang tritt nur mit der Impotenz ein. So die Forderung des Gläubigers mit der Insolvenz des Schuldners. Wenn es vom Organismus noch nie behauptet worden ist, dass der Zwang zur Erfüllung der Lebensfunctionen diene, so muss auch behauptet werden, dass das Gewissen (als Zwang), das blosse Moralgesetz, zur Erfüllung nicht hinreiche und wenn im Organismus der Zwang von einer eingetretenen Zerrüttung und daraus erfolgten Impotenz zeugt, so muss diess nicht minder im geistigen Organismus behauptet werden. Alle neueren Gesetzgeber nahmen das Gesetz bloss von seiner negativen Seite. Wenn nur das Gesetz exact war, so glaubten sie Alles erreicht zu haben. Daher kam es aber auch grossentheils, dass die Völker sich von den Regierungen abwandten, weil sie selbe immer nur von der negativen Seite kennen lernten. Man muss also: 1) zugestehen, dass nur eine doppelte Begründung befreit, eine innere und äussere; 2) man darf das innerlich und äusserlich Hemmende des Gesetzes mit seinem Begründenden nicht vermengen und 3) über dem negativen Moment des Gesetzes den positiven nicht vergessen.

Diese Nichtbeachtung des positiven Theils des Gesetzes hat seit Pelagius jenen falschen Begriff aufgebracht, mittelst dessen man Gesetz und Gnade getrennt hat und das Gesetz gegen die Gnade behaupten zu können meinte, bis man in unseren Zeiten selbst eine antideistische Moral aufstellte, indem man das Gesetz als selbstgemacht declarirte. Der intelligenten Creatur konnte ursprünglich kein Gesetz aufgegeben werden, ohne ihr eine zur Erfüllung erhebende Kraft darzubieten. Benutzte die Creatur diese

nicht, so schwand die Kraft und das Gesetz blieb als Druck. Wir finden dasselbe Gesetz noch jetzt bei jedem Menschen z. B. im Erkennen. Wer weiss nicht, dass ihm oftmals Wahrheiten nahe gebracht wurden, die er weiter hätte erforschen sollen. Hätte er sie verfolgt, so hätte er alle Irrthümer vermieden, die er bisher durchging. Allein er überliess sich der Sinnlichkeit, der Wissensfaulheit und so schwand die Kraft, sich zu jenen Wahrheiten zu erheben und das Gesetz blieb als Gewissensdruck. Es gibt gewisse Erkenntnisse, die gewusst werden sollen. Da die Moralisten unseren jetzigen Zustand für den ursprünglichen nehmen, so haben sie auch nur einen negativen Begriff von Gott, als dem bloss Gesetzgebenden. Der barmherzige, kraftgebende Gott der Christen muss ihnen als ein widernatürliches Wesen erscheinen. Welcher Gegensatz zwischen der Definition Gottes von einem römischen Heiden (Plinius) und einem christlich geborenen Heiden (Kant)! Jener sagt: Deus est mortali juvans mortalem! dieser: lex est res surda et inexorabilis!!!

Die Freiheit des Erkennens kann ohne positive Gabe nicht begründet werden. Das Dogma begründet nicht bloss äusserlich, sondern auch innerlich. Die Function der Kirche ist es, Licht zu geben. Versäumt sie das, so tritt Unwissenheit ein als Gericht und Strafe. Was über meine Erkenntniss ist, geht nicht gegen sie, so wenig als der naturfreie — nicht naturlose Geist — darum widernatürlich ist, so wenig als Gott, über der Natur stehend, wider sie ist. Gott ist der Vollender der Natur und Creatur, also auch des Erkennens. Thomas von Aquin sagt: nemo credit sine ratione. Wenn darum die Kirche den Glauben des Menschen in Anspruch nimmt, so fordert sie nicht die Aufgabe seines guten Wissens, sondern nur seines schlechten. Ohne Glauben kann der Mensch nicht sein und ohne Wissen, ebensowenig ohne Autorität. Wie der eine Glaube und das eine Wissen dem anderen Glauben und dem anderen Wissen gegenüber steht, ebenso die eine Autorität der anderen. Denn omnis negatio est affirmatio. Im Denken ist der Mensch in unmittelbarem Bezug mit dem absoluten Denken, mit Gott. Ein französ. Schriftsteller sagt: dass alle Gedanken des Göttlichen aus dem Unendlichen entsprängen und die

Gedanken des Menschen nur endlich seien. Der kleinste Theil des Organismus ist selbst in sich organisch, in sich vollendet, aber desswegen nicht der ganze Totalorganismus und der endliche Geist nimmt nur Theil am unendlichen Organismus und erkennt daran seine Endlichkeit. Keine Manifestation, also kein Denken ist möglich ohne Subjection. Das Wissen und Erkennen geht über die Endlichkeit hinaus. Das wahre Dasein ist nur für den Gedanken, es gibt kein Ding, das als erkennbar für sich bestehen könnte, es muss im Unendlichen seinen Grund haben. Es ist des Menschen Natur, zu denken. Es fragt sich darum nicht, ob er über religiöse Dinge, sondern wie er über dieselben denken solle. Der Gedanke des Individuums vermag sich nie vom universellen Denken zu trennen. Wenn man spricht vom Gottlosen — Atheisten, — so spricht man von einem, der im tantalischen Streben, sich von Gott loszumachen, begriffen ist. Nur das mich Ihm Unterordnen, nicht das mich von Ihm Losmachen befreit mich. So kann ich als Einzelnbewegliches mich nur frei bewegen unter der Bedingung, dass ich mich der kosmischen Bewegung, der Gravitation unterordne. So wie ich mich dagegen auflehne, entfalle ich der Basis. Ebenso verhält sich's mit der Bewegung in der Geisterwelt, dem Denken. Oken hat nachgewiesen, dass des Menschen aufrechte Stellung ihm die Freiheit der Bewegung gibt. Was sich in der äusseren Natur zeigt, gilt auch im Inneren des Geistes. Das Aufgerichtetsein entspricht der Aufrichtigkeit. Der Gedanke ist als eine Subjection eine Lichterzeugung, insofern jede Subjection Lichterzeugung ist. (Noth führt zu Gott.) Die Subjection, die ich zu leisten habe, wirkt meine Freiheit erst aus. Nimmt man dem Menschen jedes äussere Gestez, alles äusserlich Assistirende der Tradition, des Staates, so ist er vogelfrei erklärt.

V. Vorlesung.

Eine Philosophie, wie wir sie in der letzten Vorlesung schilderten, welche Entsagung und Wachsamkeit verlangt und die Zerstreuung des Gemüthes im irdischen und zeitlichen Treiben so wie die Versunkenheit und Intentionslosigkeit nicht gestattet *), eine solche Philosophie, sage ich, mag wohl den Kindern der Welt eine unangenehme Nachbarin, unmöglich aber könnte sie der Religion nicht befreundet sein **). — Was indess hier völlig entscheidet, ist, wie Herr Prof. Windischmann bemerkt, die Einsicht und Ueberzeugung, dass die Philosophie (sei es nun,

*) S. Windischmann a. a. O.

*) Die Nichtunterscheidung und Confusion des passiven Glaubens und der eigenen Wirksamkeit veranlasste zum Theil die Kirchenspaltung. Wäre damals die Wissenschaft so weit gewesen, diesen Irrthum widerlegen zu können, so hätte sie vielleicht können vermieden werden. Die Einen wollen durch das Empfangen das Thun entbehrlich finden, die Anderen durch das Thun das Empfangen überflüssig machen. Beide Irrlehren sind radical getilgt durch Unterscheidung der drei Momente der Begründung, Leitung, Bekräftigung. Den ersten Moment hob Luther heraus, den letzten heben die Rationalisten heraus, beide verfehlen die rechte Mitte. Das Positive ist in allen dreien Momenten gegenwärtig. Wenn ich auch mitwirkend bin, so bin ich's doch nur mit der Assistenz des Positiven. Eben so bin ich nur alleinwirkend mittelst der Gegenwart des Begründenden und Leitenden. Diese Momente zeigen sich in der Zeit geschieden, indem bald dieser, bald jener hervortritt. Die Identität dieses Ternars ist dieselbe als die in der Gottheit selbst. Der begründende Moment manifestirt den Vater, der begleitende den Sohn, der vollendende den heil. Geist. Im Negativen manifestirt sich Gott ebenfalls auf dreifache aber jener entgegengesetzte Weise.

dass man hierunter nur das aufrichtige Streben und das Forschen nach Wahrheit, sei es, dass man den wirklichen Besitz derselben versteht, nemlich das Theilhaftsein an ihr) von den Menschen nicht eigentlich gemacht werden kann, nicht gemacht worden ist und nicht gemacht werden wird. Zum Begriffe der Wahrheit vermag der Mensch sich nur mit rückhaltlosem Willen und sonach mit Hilfe dieser Wahrheit selber zu erheben und nur so (d. i. vermöge des religiösen Acts der Aufgabe seiner natürlichen Selbheit) gelangt er zur Erkenntniss. Die Wahrheit eröffnet sich dem Gemüthe ganz, wenn es dieselbe nur aufnehmen und sich ihr lassen will, denn sie ist das Licht, das jeden Menschen, der in die Welt tritt, theils anleuchtet, theils ihm einleuchtet. Die Wahrheit geht nemlich in uns ein, insofern wir in sie eingehen: „Ich bin in euch und ihr in Mir," und sie ist bei und mit uns unter der Bedingung dieser wechselseitigen Inwohnung. Die auf solche Weise bereits im ersten Momente gekannte obschon nicht erkannte Wahrheit zu Herzen nehmen, ihr mit Zuversicht des Glaubens an ihre Macht, Liebe und Menschenfreundlichkeit (Deus non potest se negare) ergeben sein, ist aber an sich schon Religiosität (expedit a mundo nos, religatque Deo). Die Wahrheit im Geiste (denkend, speculativ) erkennen, und im vertrauten Umgange mit ihr leben, das haben die besten aller Philosophen das Philosophiren genannt*). Diese Philosophie ist darum die Religion und der Cultus des denkenden Geistes, und wie im Glauben und in allen Gemüthsangelegenheiten des Menschen alles auf die Bereitwilligkeit ankömmt, seine Kräfte, ja sich selber, um den Besitz der Wahrheit und um den Beruf, ihr öffentlich in der Welt Zeugniss zu geben, aufzubieten, im festen Vertrauen auf ihre Assistenz oder Mithilfe, so lebt und wirkt der Mensch auch im Gedanken mit dem Vertrauen auf die beständige Gegenwart der Wahrheit, und er denkt durch sie, mit und in ihr, d. i. durch, mit und in Gott. Der Mensch, sagt man, soll nemlich den Besitz der Wahrheit sich erwerben, als ob dieser Erwerb lediglich von ihm abhinge, und zugleich auf ihre Assistenz vertrauen, als ob sie ihm freiwillig alles gäbe. Aber dieses Räthsel

*) S. Windischmann a. a. O. Einl. XLVII.

des Activ- und Passivseins des Menschen gegen Gott zugleich löset sich nur, wenn man die dreifache Relation jeder intelligenten Creatur zu Gott in ihrem Thun und Sein begreift, nemlich jene ihrer Begründung, Leitung und Bekräftigung in, mit und durch Gott, worüber ich mich anderswo erklärt habe*).

Es ist darum, wie Hr. Prof. Windischmann an anderen Orten bemerkt, ein eben so eitles Verfahren, den religiösen Charakter der wahren Wissenschaft verleugnen zu wollen, als es von der anderen Seite sich stets vereitelt, das ernste und oft schmerzliche Bestreben der Speculation nach Erkenntniss**) der Wahrheit ignoriren oder (fromm oder unfromm) verächtlich und indifferent behandeln zu wollen; beides führt von dem Ziele ab, denn wie dort die autonomische Hoffart sich selber aufreibt, so führt diese falsche Demuth (die doch oft gleichfalls nur versteckte Hoffart ist) zu einem Geist und Seele tödtenden Quietismus.

Ich habe bereits in meiner letzten Vorlesung bemerkt, dass die Dogmatik oder Religionswissenschaft mit allen jenen Philosophemen unverträglich ist, welche den Fall des Menschen nicht anerkennen, und welche entweder behaupten, dass es mit ihm noch res integra und dass er noch ganz derselbe sei, wie er aus der Hand des Schöpfers kam, oder welche diese Nichtintegrität, wie z. B. Kant gethan, zwar für den Willen des Menschen gelten lassen, nicht aber für seine Intelligenz und nicht für seine physische, nichtintelligente Natur oder seinen Leib. Es ist nemlich nicht zu leugnen, dass der Grundbegriff des Christenthums, somit auch der Dogmatik, jener einer gänzlichen Umwandelung und Restauration (Wiedergeburt) des Menschen an Seele und Leib ist, wobei also seine bereits vorgegangene Verwandelung (aus dem paradiesischen in den irdischen Menschen) vorausgesetzt wird***). Aber derselbe Begriff einer bereits vorgegangenen Umwandlung und Umgestaltung gilt eben sowohl für die gesammte äussere Na-

*) S. Fermenta cognitionis 1. Heft. S. 11. (S. W. II, 157 ff. H.)

**) Wer den Schmerz und die Schmach der Unwissenheit in göttlichen Dingen fühlt, ist nicht fern vom Reiche Gottes.

***) Vergl. J, Böhme's Menschwerdung Christi 1. Theil, 4, 4.; und Lucretii de rerum natura 5, 196 sequ.

tur, und die Schrift verbindet auch die Restauration dieser Natur mit jener des Menschen, indem sie nicht bloss von einem neuen Menschen, sondern auch von einem neuen Himmel und einer neuen Erde spricht; und es sind darum alle jene Naturphilosopheme aus der Dogmatik hinauszuweisen, welche diese nichtintelligente, materielle Natur (oder Welt) in ihrer dermaligen Seinsweise für ein primitives, reines Geschöpf und weder für ein bereits umgewandeltes, noch einer ferneren Umwandelung fähiges erklären *), womit denn auch die Leugnung eines in der materiellen Natur verborgenen, dem Menschen keineswegs zur Schuld zu rechnenden geistig Bösen, sowie die Vermengung desselben mit jener Verderbtheit und Difformität in dieser Natur zusammenhängt, welche der Mensch in diese materialisirte Natur als den Fluch (die Flucht des göttlichen Segens) dadurch brachte, dass er seiner Sendung untreu ward und das Bild Gottes in sich erlöschen liess. Endlich sind als mit der Religion unverträglich alle Philosopheme zu erklären, welche den Nexus des ethisch Bösen mit dem Wohl- oder Uebelstand der nichtintelligenten Creatur, oder mit dem physisch Guten und Uebeln, sowohl im Menschen als ausser ihm, verkennen oder leugnen. Es genügt indessen, besonders in unseren Zeiten, freilich nicht, die Unverträglichkeit aller dieser und ähnlicher Philosopheme über den Menschen und die Welt anzuerkennen, oder, selbe verdammend, diese Unverträglichkeit öffentlich auszusprechen, sondern eben so öffentlich muss auch das Falsche und Grundlose dieser Philosopheme auf dem Boden der Wissenschaft selber gezeigt und der falschen Philosophie eine wahre entgegengesetzt werden. Und hierin glauben wir durch unsere Vorlesungen der Dogmatik keinen unwesentlichen und überflüssigen Dienst zu leisten.

*) „Cujus vox movit terram tunc, nunc autem repromittit, dicens: adhuc semel et ego movebo non solum terram, sed et coelum. Quod autem adhuc semel dicit, declarat mobilium translationem, tanquam factorum, ut maneant ea, quae sunt immobilia.“ Ep. Pauli ad Hebraeos 12, 26. Das Bild Gottes im Menschen und das Paradies ausser ihm sind zugleich verschwunden. Die Anticipation des Einen (die Erlösung des Gottesbildes) muss die des Anderen (die Erlösung der Natur) herbeiführen. Diess ist die Idee der Alchymie oder der Physik als göttlicher Kunst.

Ich habe Ihnen, meine Herren, früher die zwei gleich verderblichen Richtungen bemerklich gemacht, in welche die vom Glauben sich lossagende und hiemit die Religiosität aufgebende Wissenschaft einerseits und der vom Wissen sich lossagende Glaube andererseits, auseinander tretend, die vernünftige Mitte verlassen, jene diese Mitte überfliegend, diese ihr entsinkend. Wenn man nun nicht mit Unrecht dem Protestantismus den Vorwurf macht, dass er nach diesen beiden Richtungen des sich so nennenden Rationalismus und des unwissenschaftlichen Pietismus auseinander getreten ist, und bis dahin umsonst suchte, den alten status quo wieder herzustellen, so sehr die Katholiken wünschen müssen, dass ihm dieses möglich wäre; so dürfen wir nicht bergen, dass auch unter den Katholiken dieser Dualismus sich bemerklich und geltend machte. Ja es ist nicht zu leugnen, dass einerseits, und was die scientivische Gottlosigkeit betrifft, mehrere Katholiken die Protestanten überboten, wie denn eben in katholischen Ländern das wilde Feuer des Revolutionismus am zerstörendsten sich zeigte, so wie dass andererseits der katholische Pietismus nur eine schlechte Copie des protestantischen ist.

Wenn ich mich übrigens hier gegen den protestantischen wie gegen den katholischen unwissenschaftlichen Pietismus erkläre, so darf man dieses nicht dahin missdeuten, als ob ich mich gegen die wahre Frömmigkeit erklärte, welche sowohl ohne wissenschaftliche Ausbildung als mit ihr bestehen kann; obschon der häufige Missbrauch der Wissenschaft in neueren Zeiten in vielen religiösen Gemüthern eine positive Abneigung gegen jene und eine Wissensscheue begreiflich macht. Wer die Wissenschaft (die Freiheit der Erkenntniss) nicht anders als aus jener sich so nennenden antireligiösen Freidenkerei*) kennt, und von keiner anderen Aufklärung weiss, als von jener Opposition philosophischer Systeme gegen die Religionsdoctrinen, welchen nur zu oft mit Recht der Vorwurf einer absichtlichen Obscuration der letzteren gemacht werden kann,

*) Da nur der Gedanke Gottes (eigentlich Pensée Dieu, nicht Pensée de Dieu) absolut frei ist, so vermag der Mensch nur durch Theilhaftwerdung dieses absolut freien Denkens selber frei zu denken.

dem kann man es freilich nicht verdenken, wenn er gegen jede Religionstheorie überhaupt ein Vorurtheil gefasst und sich es zur Maxime gemacht hat, seine Religiosität gegen solches Vernünfteln Anderer sowohl als gegen seine eigene Vernunft oder Unvernunft bestens zu verwahren; worin er für sich allerdings recht thut, wenn schon dieses ihm nicht immer leicht werden wird, weil bei einem solchen Niederhalten der Vernunft mit ihrem Missbrauch auch ihr rechter Gebrauch gehemmt bleibt, und ein solcher Frommer, falls anders seine Gedankenlosigkeit ihn dagegen nicht verwahrt, immer mit Zweifeln (Scrupeln) heimgesucht sein, und in der Gefahr sich befinden wird, sich und seinem Gott eine Ueberzeugung zu heucheln (anzulügen), die er doch nicht hat und nicht haben kann, weil er sich ja das Organ gebunden hält, in dessen freier Bewegung und selbst nur freier Unterordnung allein ihm eine solche Ueberzeugung werden kann. — Aber bei aller Achtung und Schonung selbst bornirter Frömmigkeit muss man es doch allerdings solchen Frommen verdenken, wenn sie diese subjectiv nur geltende Maxime nicht mehr bloss für sich behalten, sondern selbe und mit ihr ihre vernunftschwache Subjectivität auch objectiv oder allgemein geltend machen, und einen religiösen Obscurantismus begründen möchten, welcher der Kirche nur Geistesschwache und Heuchler verschaffen würde, so wie dasselbe von einem politischen Obscurantismus für den Staat gälte. So lange indess der Religion (ihren Doctrinen) nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin auf wahrhafte Ueberzeugung gegründete Achtung verschafft und so lange die Bemühung darnach nicht das angelegenste Geschäft der Lehrer der Dogmatik sein wird, werden Fromme und Nichtfromme mit all' ihrem Gerede und Thun oder vielmehr mit all' ihren Geberden um die Religion dem Uebel nicht abhelfen und so lange wird auch diese nicht hinreichend geachtete Religion nicht auch wahrhaft wieder geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und aufrichtig liebt, was man als achtbar und als der Intelligenz bewundernswürdig unbezweifelt erkennt. Auch ist der Religion nur mit einem solchen amor generosus gedient, und nicht mit den verstohlenen pietistischen Liebeleien.

Durch die geschiedene Bearbeitung der speculativen und historischen Theologie wird keine Opposition zwischen beiden gesetzt, so wenig als durch die Trennung des Priesterthums und des Königthums. Die beständige Entwickelung soll keinen anderen Zweck haben als die beständige Verjüngung. Das Licht besteht nicht ohne die Dialektik des Feuers. Es ist ein grosser Irrthum, wenn man die Speculation nur negativ gegen die Gegner gelten lässt und nicht als positive Wissenschaft des Christenthums. Eben so falsch ist es, wenn man glaubt, dass das Christenthum und die christliche Philosophie ex abrupto mit Erscheinung Christi entstanden sei. Die heiligen Schriften des alten Testaments geben andere Aufschlüsse darüber. Leider sind sie uns unverständlich geworden, wenigstens zum Theile. Es ist nicht zu leugnen: eine Wissenschaft ist uns verloren gegangen, die unsere Vorfahren besessen, und die wir wieder erlangen sollen. Die Dogmen sind dieselben geblieben, das Verständniss aber ist verschwunden. Das Christenthum ist weder mit Christi Erscheinung entstanden, noch wird es jemal verschwinden, denn der Mensch ist in Christo versehen worden, ehe der Welt Grund gelegt worden. Desshalb darf das alte Testament durchaus nicht vom neuen getrennt werden, die alttestamentliche Dogmatik hat sich in der neutestamentlichen fortgesetzt. Weil die eigentliche Wissenschaft im alten Testamente vollständig zu finden ist, namentlich der Begriff des Messias, so gibt sich damit das neue Testament wenig mehr ab. Molitor hat daher Recht, wenn er sagt: der Sepher enthalte die eigentliche Doctrin, wogegen alle übrigen h. Bücher von den Juden selbst als traditionell erklärt seien *). Es unterliegt keinem Zweifel, dass sich die letzteren auf den Sepher zurückberufen. Wenn sich aber die alten Traditionen auf den Sepher berufen, so müssen es die neuen um so mehr. Alle Versuche der Begründung einer Religionswissenschaft bauen auf Sand, wenn sie die Begründung nicht im alten Testamente suchen. Wo sie sich in Mythen verirren und von dort unmittelbar in das Christenthum gehen, da ist Irrthum. Bei allen Völkern wurden die Traditionen ein todtes Fragment, nur

*) Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. I, 16. H.

bei den Juden blieben sie lebendig. In demselben Verhältnisse, in welchem man die altjüdischen Traditionen für Grillen hielt, in demselben verflachte sich die Religionswissenschaft. Der spinozistische Begriff Gottes ist nur eine Caricatur des jüdischen. Von diesem Gesichtspuncte aus habe ich gesagt, dass nicht bloss das Heil von den Juden zu uns kommt, sondern auch die Wissenschaft*). Der unleugbare Rückschritt in der Religionswissenschaft beweiset die Nothwendigkeit eines Fortschrittes derselben. Das Christenthum — gerade wie jede einzelne Wahrheit — ist etwas Aufgegebenes und erfordert daher unsere Mitwirkung zur Erfassung. Es tritt nun bei diesem Moment der Erfassung die Gefahr ein, uns der Begründung Gottes zu entziehen, auf eigene Faust probiren, autonom unsere Spontaneität geltend machen zu wollen. So sehen wir in der That die spätere scholastische Philosophie die Religion nur als Mittel zum Zwecke behandeln, nemlich zum Fortschritt unseres Selbstvermögens. Endlich sagte sich dieses Selbstvermögen von der Religion los und wandte sich sogar gegen sie. Wir sind bereits angelangt in der grössten Sonnenferne, an der Wiederannäherung ist nicht zu zweifeln; aber zu hoffen ist, dass mehr wird gewonnen werden als verloren worden. Jede Vermittelung bewirkt eine tiefere Einung als die blosse Unmittelbarkeit hatte. Versöhnung ohne Ausscheidung des Unversöhnlichen ist unmöglich, daher die theoretische Toleranz eine Flachheit und Dummheit**). Dem Glauben, Wissen, Lieben steht entgegen:

*) Sämmtliche Werke VII, 36. H.

**) Es wäre ein crasses Missverständniss, wenn man um dieses Ausspruches willen annehmen wollte, Baader verwerfe die Toleranz überhaupt, denn die praktische Toleranz verwirft er so wenig, dass er sie vielmehr überall entschieden vertheidigt. Da Baader überall die freie Erfassung der Religion will, so will er auch die praktische Toleranz, welche darin besteht, Niemanden mit Zwangsmitteln den Glauben aufnöthigen zu wollen. Ebenso entschieden nimmt er aber auch den ächten und lauteren Proselytismus in Schutz, d. h. das Streben, die erkannte Wahrheit auch Anderen begreiflich, erkennbar und annehmbar zu machen. Daher schliesst er auch nicht bloss die theoretische Gleichgültigkeit aus, sondern auch die praktische, welche nicht mit praktischer Intoleranz zu verwechseln ist. Die Wahrheit soll ausgebreitet werden, aber nur mit ihrem Wesen

Ignoranz des Göttlichen, Spott, Hass. Die erste Sünde ist die der Vernachlässigung der Wahrheit: diese Vernachlässigung ist eigentlich die Originalität der Sünde, die folgenden Momente sind nur nothwendige Folgen, ja man kann sagen, dass diese folgenden Momente der Sünde Strafen sind. Der freie Gebrauch der Speculation gefährdet die Autorität nicht, so wenig als das Genie das Gesetz, sondern sie bedingen sich vielmehr. Die Autorität ist ja selbst nur ein Gewusstes. Es kann keine Sünde sein, die Autorität nicht anzuerkennen, wenn sie nicht ein zu Erkennendes und Wissbares ist. So wie es ein Wissen gibt, welches den Glauben bedingt, und wie es ein Nichtwissen gibt, welches strafbar ist, so gibt es ein Wissen, welches den Glauben belohnt, und ein Nichtwissen, welches den Unglauben bestraft. Der Religionslehrer soll ein gewandter Dialektiker sein, damit er durch Zerstören des falschen Glaubens den wahren Glauben herbeiführe. Es ist darum nicht abzusehen, warum man in neueren Zeiten diese Dialektik überflüssig finden will. Die Zeit selbst ist ja ihrer Natur nach dialektisch, denn sie ist das den Menschen immer fortstossende, ihm keine Ruhe lassende Princip, um ihn aus falscher Einung heraus — und in die wahre ein — zu treiben. Es ist schwach, zu behaupten: „dass die Moral das Wesen der Religion sei!“ Je klarer wir das Wesen Gottes erkennen, um so richtiger werden wir unser Verhalten zu Gott — die Moral — bestimmen können. —

angemessenen und mit ihr übereinstimmenden, somit mit aufrichtigen, wahrheitliebenden, sittlichen und aus der Liebe stammenden Mitteln. Er verwirft somit selbstverständlich jede Unterdrückung, wie jede Verfolgung um des Glaubens willen. Daher erklärt er auch anderwärts die Gräuel der Ketzergerichte für wenigstens nicht besser, ja in gewissem Betrachte für schlechter als die Menschenopfer der Heiden. H.

VI. Vorlesung.

So wie wir in unseren Vorlesungen mit Dank alles anerkennen werden, was in neueren Zeiten, besonders in Deutschland, und seit der Wiedererweckung des Geistes der Speculation, den Religionsdoctrinen Entsprechendes und die Einsicht in selbe Förderndes gewonnen und geleistet worden ist, so werden wir uns auch ohne alle Rücksicht gegen alles erklären, was mit diesen Religionsdoctrinen in Widerspruch steht. Und wenn auf anderen Universitäten Deutschlands mehr oder minder der Scandal noch fortbestehet der Zwietracht zwischen den öffentlichen religiösen und den eben so öffentlichen nichtreligiösen Doctrinen, so werden wir es uns angelegen sein lassen, wenigstens unsererseits diesem Scandal ein Ende zu machen. Der junge Studirende, welcher an einem und demselben Tage das Pro und das Contra in den Doctrinen seiner Religion hört, wird entweder verwirrt, oder er bildet sich ein, in diesem Streite als Richter, auf den die Welt bis dahin gewartet hat, selber entscheiden zu müssen, oder er verlässt die Hörsäle mit der falschen Ueberzeugung, dass es der menschliche Geist hierin zu keiner grösseren Gewissheit oder Wissenschaft je gebracht habe und je bringen werde, als man ihn lehrt. Und diese falsche Ueberzeugung sagt nur zu sehr der ohnediess vorhandenen Abneigung gegen jede tiefere Speculation und damit verbundene Geistesanstrengung bei einem grossen Theil unserer Jugend zu, welche ihrem Berufe während ihres Aufenthaltes auf der Universität vollkommen Genüge zu leisten meint, wenn sie sich dem einen oder dem anderen Brodstudium nothdürftig widmet, und welcher also die Wissenschaft, wie Schiller sagt, nicht die um ihrer selbst willen Geliebte, sondern eine tüchtige Kuh

ist, die sie mit Milch und Butter versehen soll. — So sehr ich nun überzeugt bin, dass das Studium und die wissenschaftliche Bearbeitung der speculativen Religionswissenschaft keineswegs das ausschliessende Geschäfte des Priesters ist, sondern dass auch Laien hiezu berufen sind, ja, dass nur durch vereintes Bemühen der Letzteren und der Theologen diese Wissenschaft fort- und ausgebildet werden kann, so ist doch zum Besten der Religion und nicht bloss unseres Vaterlandes, sondern der gesammten gebildeten christlichen Welt sehr zu wünschen und zu hoffen, dass unter den jungen künftigen Pflegern und Vertheidigern der Religionsdoctrinen nur Wenige sich finden werden, welche die Stumpfheit und Trägheit ihres Gemüthes und Geistes, und die Verkennung der hohen, auch scientivischen Dignität, welche sie in der Societät zu behaupten haben, unfähig machen könnte, jenen Scandal, von dem ich so eben sprach, lebhaft zu fühlen, und denen es an Muth und Rüstigkeit, ja selbst an Entrüstung fehlen könnte, auch ihrerseits selbem ein Ende zu machen. Wenn sonst die frommen Ritter ihre dem Feind abgenommenen Waffen als Siegesbeute in den Kirchen aufhingen, so sollen sie (die Religionslehrer) die der antireligiösen Philosophie entwundenen Waffen der Intelligenz gleichfalls als Siegesbeute in den Hallen der Religionsdoctrin aufweisen können. Wenn ich übrigens hier behaupte, dass eine gedeihliche Ausbildung des speculativen Theiles der Dogmatik nur durch das vereinte Bemühen der Theologen und Laien zu erwarten steht, so glaube ich, das folgende Parallele aus der Geschichte dienlich sein wird, diese meine Behauptung zu bekräftigen. Wie nemlich anfangs in der Theokratie das geistliche und weltliche Regiment, das Priesterthum und das Königthum, in einer und derselben Person noch ungeschieden waren, und die Vorsicht später beide äusserlich schied, so war auch anfangs die Theologie und die Philosophie nur eine und dieselbe Wissenschaft, und der Priester war Philosoph wie der Philosoph Priester*). Aber auch hier trat eine Scheidung, und mit ihr eine Opposition ein, die als solche, und falls sie weder in Zwietracht ausartet, noch in einer Con-

*) Meister Eckart und Tauler nennen Plato den grossen Pfaffen.

fundirung untergeht, der Fortbildung der Religionswissenschaft nur förderlich sein kann*). Speculatio, protestatio, reformatio fiant intra Ecclesiam!

In den folgenden Vorlesungen über speculative Dogmatik werden wir der Dogmatik Dobmayer's insofern folgen, inwiefern dieser die Religionswissenschaft auf den Begriff des Reiches Gottes, und zwar nach folgenden vier Momenten gründet: als 1) nach jenem der ersten Begründung dieses Reiches durch die (erste, nicht die zweite von Moses dargestellte) Schöpfung, 2) seiner Zerrüttung durch die Sünde und seiner Restauration durch den Erlöser, 3) der Leitung dieses restaurirten Reiches Gottes im gegenwärtigen Zeitleben und 4) der Vollendung desselben im künftigen Leben. Da nun aber der Begriff einer Zerrüttung des Reiches Gottes sofort Missverständnisse veranlassen könnte, so finden wir für

*) Um die Bedeutung und Dignität jener das weltliche und geistliche Regiment, das Schwert und das Kreuz, die vis und die virtus, das Zeitliche und das Ewige vermittelnden Institute zu würdigen, muss man erwägen, dass diese Reunion beider in höherer Potenz, nachdem selbe aus ihrer ersten Ungeschiedenheit im patriarchalisch-theokratischen Regiment in sichtbarer Geschiedenheit, ja selbst in Opposition aus- und gegeneinander getreten sind, eigentlich das Ziel beider ist, und dass folglich die Grösse des Berufs derjenigen, welche diese Reunion der Priester- und Königswürde im Menschen, somit dessen Vollendetheit, gleichsam in sich anticipiren sollen, auf die Grösse der schlimmen Folgen des Missbrauchs dieser Function schliessen lässt. So lange darum diese vermittelnden Institute, ihrem Berufe getreu, beiden jenen Regimenten dienten, förderten sie diese, so wie sie ihren Bestand und ihre Freiheit sicherten; wie sie aber von der Weltlust und äusseren Herrschlust sich verlocken liessen, und hiemit den Weltmächten sich fasslich machten, fielen sie diesen anheim, und verloren die wahre Macht über die Welt. Die ganze Idee des Mittelalters — in Papstthum und Kaiserthum, vorzüglich in Deutschland sich entwickelnd — war die höhere Einigung der geistlichen und weltlichen Macht. Die Mittelglieder waren die geistlichen und weltlichen Orden. Alle diese Orden waren freie Orden, weder Geschöpfe der Kirche noch des Staates. (Grösser dachte kein Geist als die Stifter dieser Orden.) Als Geschöpfe derselben hätten sie beiden nicht den grossen Dienst leisten können, den sie wirklich geleistet. Die Unmacht der Kirche und des Staates neuerer Zeit schreibt sich vorzüglich vom Verfall dieser Orden her.

nöthig, solchen gleich Anfangs durch folgende Erläuterung zu begegnen *).

Das Wort Reich oder Region weiset auf das Reichen oder den Bereich des Herrschens (Regierens) einer Macht, und man könnte also meinen, dass durch jene Zerrüttung (in Folge des Abfalls oder der Sünde) die Macht Gottes geschwächt worden sei, und dass Gott eigentlich nur im Himmel, nicht aber auch auf der Erde und in der Hölle das Regiment führe und absoluter Herr in jeder dieser drei Regionen sei, oder dass sein Wille zwar im Himmel, nicht aber auf der Erde und in der Hölle geschehe; was aber falsch ist, indem in jeder dieser Regionen nur derselbe Gott regiert, und in jeder sein Wille geschieht, wenn schon in jeder derselben dieser Wille zum Willen der Creatur, welche sich in der einen oder der anderen Region befindet, in einem anderen Verhältnisse sich zeigt, d. h., wenn schon im Himmel, als dem vollendeten Reiche Gottes, der Wille Gottes mit dem Willen der Creatur einstimmig geschieht, auf Erde ohne letzteren **), und in der Hölle selbst gegen oder wider den Willen der Creatur. Wobei ich bemerke, dass zwar sowohl im Himmel als in der Hölle über die absolute Herrschaft Gottes, oder dass nur sein Wille geschieht, kein Zweifel sein kann, wohl aber in der Zeit und im irdischen Leben, in welcher es scheint, dass der Creatur und nicht Gottes Wille geschehe, welchen Schein die Religionswissenschaft aufzulösen hat. Diese dreifache Relation des Willens der Creatur zum Willen Gottes, wodurch sich uns sofort und gleichsam unerwarteter Weise das Regiment Gottes als ein dreifaches, und doch als dasselbe zeigt, wird übrigens um so einleuchtender, wenn man erwägt, dass dieselbe dreifache Relation sich zwischen dem Willen jedes Einzelnen und dem Centralwillen, oder jenem des Regenten

*) Die specielle Dogmatik fängt mit dem Begriffe Gottes an und schreitet fort in den vier von Dobmayer aufgestellten Momenten. Aber hier in der generellen Dogmatik legen wir den Menschen (nicht als μικρόκοσμος, sondern als μικρόθεος) zu Grunde.

**) Nemlich dieses gilt von jenen Menschen, welche, und insofern sie bloss nur irdisch gesinnt sind.

in jedem wohl eingerichteten Staat oder Reich kund gibt; und dass jeder Bürger, dessen einzelner Wille mit jenem des Regenten zusammenfällt, sich frei und glücklich (gleichsam im Himmel) befindet, dass jeder, welcher gegen den Willen des Regenten will, sich unfrei und unglücklich (gleichsam in der Hölle) befinden wird und muss, so wie es in einem solchen Reiche unaufmerksame und leichtsinnige Menschen geben kann, welche unbekannt mit den Gesetzen, die wirklich in jenem herrschen, meinen, dass sie nur ihrem eigenen Willen folgen können, ohne sich um jene Gesetze zu bekümmern. Und doch ist es nur ein und derselbe Regent, dem alle drei Classen der Einwohner dienen, so wie es nur ein und derselbe Staat ist, in dem sie leben. — Wenn darum schon die Macht (das Regiment) Gottes überall hinreicht, und nichts ihrem Bereich entgeht, so wird unter dem Reiche Gottes hier im engeren Sinne doch nur jenes verstanden, in welchem die intelligente und freiwollende Creatur (der Mensch) den Willen Gottes nicht nur weiss, und ihn wenigstens werkzeuglich (auch nolens) thut; — was man auch von den Teufeln sagen muss, deren grösste Pein, wie die jedes Verbrechers, es ist, inne zu werden, dass am Ende all ihr Wollen und Thun doch nur ein tantalisches ist, weil letzteres immer das Gegentheil von dem fördert, was sie wollen, und dass am Ende doch nur das Rechte und auch ihnen nur Recht geschieht; — sondern in welchem Reiche Gottes die Creatur den Willen Gottes auch will, wesswegen es im Vater unser heisst: dein Wille geschehe auf Erden *wie* im Himmel, d. h. dein Wille geschehe nicht nur ohne oder selbst gegen den Willen des Menschen, sondern mit dem und durch den letzteren, womit der Mensch eben seine Seligkeit in seiner Relation mit Gott, in jener mit den Mitmenschen oder mit den übrigen intelligenten Creaturen, und selbst in jener mit der ihm subjicirten nichtintelligenten Natur und Creatur gewinnt und sichert. Denn das summum bonum in der himmlischen Seligkeit, so wie das summum malum in der höllischen Unseligkeit, ja selbst die irdisch-zeitliche Seligkeit und Unseligkeit vollendet sich nur in dieser dreifachen Relation, und der Begriff des Reiches Gottes, im engeren Sinne, oder des himmlischen Reiches, kann darum in Bezug auf dessen Bewohner und

Theilnehmer nur in dieser dreifachen Relation vollständig gefasst werden *).

Dieser Begriff des Reiches Gottes, welchen wir hiemit unserem Vortrag über die speculative Dogmatik zum Grunde legen werden, würde indess nicht vollständig entwickelt werden können, falls wir nicht zugleich und vorerst jenen des Menschen als zum Bilde Gottes geschaffen entwickeln würden, und unser Vortrag wird sich eben damit von dem Dobmayer's und Anderer unterscheiden, dass wir die Relation des Menschen zu Gott und zur Welt, und mittelst dieser die Bestimmung und Function des Menschen im Universum, ein Bild oder Repräsentant Gottes in ihm zu sein, und dessen im Universum in ihrer Totalität verletzte und getrübte Manifestation zu ergänzen, in der Natur des Menschen selber nachzuweisen uns werden angelegen sein lassen.

*) Das freie Geschöpf in Gott eingehend eint sich nicht bloss mit Gott, sondern auch mit den übrigen Intelligenzen und mit der Natur. Diese dreifache Einigung ist erst das summum bonum. Es genügt nicht, mit Gott einig zu sein und die stoische Genügsamkeit ist nur Affectation. Im Gegentheil ist das summum malum das Zerwürfniss mit Gott, mit sich und den übrigen Creaturen. Wir werden eine doppelte Zerrüttung in der Schöpfung nachweisen, nemlich jene, welche bereits vor dem Auftritt des Menschen bewirkt wurde, und eine zweite, welche durch den Menschen geschah. Was die katholische Lehre unterscheidet von allen spiritualistischen Ansichten, das beruht auf der Festhaltung des Verhältnisses des Geistes zur Natur. Der Mensch kann nie bloss als Geist, nie bloss als Leib, sondern immer nur als beides in Ungetrenntheit bestehen. Darauf beruht der Begriff des Fluches und Segens, der Opfer und der Sacramente, wie sich in der Folge ergeben wird. Der Mensch ist Mittler zwischen Gott und der Welt, also kein Geschöpf der Welt, kein vollendeter Schöpfungsprocess. Nur im Menschen manifestirt sich Gott in seiner Totalität; darum konnte Gott in der Schöpfung nicht seinen Sabbath feiern, bis der Mensch geschaffen war.

VII. Vorlesung.

Wenn der Mensch, wie die Schrift sagt, mit dem Berufe in die Welt trat, Bild oder Repräsentant Gottes, *Μικρόθεος*, nicht *Μικρόκοσμος*, in ihr zu sein, so musste diese Welt einer solchen Repräsentation Gottes bedürfen, und des Menschen ursprüngliche Bestimmung konnte keine geringere sein, als diese Welt und Gott zu vermitteln. Man begreift aber hieraus, dass auch die Erkenntniss Gottes und der Welt nur durch die Erkenntniss des Menschen zu vermitteln steht, und dass die Verkennung des Menschen und seiner Natur die Hauptquelle der Nichtkenntniss sowohl Gottes als der Welt sein muss *). Man verkennt nun den Menschen, wenn man ihn entweder bloss für einen Bestandtheil oder für eine Creatur der Welt selber ausgibt und hält, oder ihn höchstens als Weltbild gelten lässt, in welchem die Welt zu sich selber ge-

*) Jeder Aeon ist vermittelt durch einen Thronfürsten, sagt Dionysius Areopagita, für diesen Aeon ist der Mensch Thronfürst. Der Mensch steht in gleicher Kategorie mit der Sonne. Die Sonne wurzelt tiefer als alle übrigen Creaturen. Nur wenn Gott sich im Menschen findet, sich in ihm reflectirt, kann die Natur ihren Sabbath feiern. — Wie der Reflex des Hervorbringenden im Hervorgebrachten die Vollendung des Kunstwerkes ist und somit die Inwohnung, so war dieser Sabbath eben der Zweck der Schöpfung und ist es selbst nach dem Falle des Menschen. Die Welt ohne den Menschen ist ohne Auge. Die Erlösung des Menschen ist für diese Welt die Wiederöffnung der eklipsirten Sonne. Eigentlich gibt es nur Menschenleugner und nicht unmittelbar Gottesleugner. Da keine andere Creatur Gott vollständig repräsentirt, so ist die Welt ohne Gott, wenn der Mensch als Bild Gottes geleugnet wird. „Erkläre die Dinge durch den Menschen und nicht den Menschen durch die Dinge," sagt St. Martin.

kommen sei, nicht aber als Gottesbild in der Welt und für sie anerkennt, oder endlich, wenn man den Menschen überschätzt, und seine Inferiorität gegen Gott oder seine Geschaffenheit leugnet, welche mit seiner Superiorität über alle übrigen Creaturen zugleich und darin besteht, dass er die alleinige Creatur ist, in welcher Gott sich in seiner Totalität den übrigen Creaturen manifestirt. Beweise für diese hohe Würde des Menschen finden sich bereits in den Büchern Moses oder im Sepher. So konnte z. B. Gott nicht früher in der Schöpfung seinen Sabbath feiern, d. h. nicht ihr inwohnend von seinem Wirken ruhen, bis der Mensch geschaffen war. Worüber ein alter Theologe bemerkt, dass das weite Universum doch zu eng war, um Gott in seiner Totalität zu fassen, und dass hiezu nur der Mensch fähig war. Das Wort Shebet oder Sabbath *) bezeichnet nemlich in seiner Wurzel auch:

*) Unter Ruhe versteht man die Stätte, worin die Eigenschaften oder Kräfte in ihrer Totalität, d. i. frei und ungehemmt wirken, nicht aber von ihrem Wirken stille stehen. In der Zeitstätte (im Zeitleib) wirken entgegengesetzte Kräfte und Agenten (gute und böse) zugleich und ungeschieden, darum im Streit, und sie suchen von diesem Zeitstreit und Zeitleib ledig zu sein. Aber eben in diesem Suchen und in diesem Bildungsstreit bauen sie sich ihre bleibende Wirkungsstätte, welche für die Guten eine ewige Ruhestätte, für die Nichtguten eine Stätte der ewigen Unruhe sein muss. Der Begriff des Zeitwirkens führt uns also von selbst zu jenem einer Weltkrisis oder eines Weltgerichtes, wie ihn die Religion aufstellt, als einer Scheidung des in der Zeitregion völlig creatürlich ausgewirkten Guten und Bösen, nicht aber als einer absoluten Trennung, weil eben die vollendet creatürlich ausgewirkte Finsterniss in ihrer völligen Subjection und Ausscheidung der vollendeten creatürlichen Auswirkung des Lichtes bleibend dienen wird, wie die Finsterbelegung dem Lichtspiegel. Ruhe ist die ungehemmte, totale Wirksamkeit, unruhig wirkt jedes Wesen so lange, als es die Totalität seiner Wirksamkeit nicht erlangt hat. Der Begriff der Ruhe, wo man die Ruhe ausser der Bewegung sucht und die Bewegung ausser der Ruhe, ist falsch. Die in der Zeitregion streitenden Kräfte suchen Ruhe, nicht um zu sterben, sondern um ungehemmt wirksam zu sein. Alles Wirken in der Zeit ist ein unganzes, gehemmtes. Diese Suspension der Totalität, diese Hemmung ist nur durch Opposition zweier Kräfte zu erklären. Die Zeit ist Metastasis. Himmel und Hölle sind ausser ihrem loco in dieser Welt. Das Gute steht zu tief, das Böse zu hoch.

er hat sich gesetzt oder niedergelassen, und es heisst folglich, dass Gott am siebenten Tage, nach der Schöpfung des Menschen, seinen Sitz in seinen Werken nahm. Wie nun aber die Inwohnung des Hervorbringenden im Hervorgebrachten, und somit der Reflex in jenen die Vollendung jeder Hervorbringung bezeichnet, so war dieser Sabbath oder diese vollkommene Inwohnung Gottes in der Welt der Zweck der Schöpfung selber, welcher nur durch die Schöpfung des Menschen, als des Gott in seiner Totalität fassenden Bildes, so wie durch die Restauration dieses Bildes durch die Wiedergeburt zu bewerkstelligen war. Woraus sich also schon vorläufig der Zusammenhang der Lehre vom Reiche Gottes mit jener des Menschen als Ebenbildes Gottes ergibt. Der Menschenleugner (d. h. der Leugner der wahren Natur des Menschen) zeigt sich folglich als Gottesleugner, wie jener, welcher das Bild eines Originals als solches leugnet, dieses selber leugnet. Man kann darum einen zweifachen Atheismus unterscheiden, nemlich jenen, welcher mit Spinoza Gott leugnet, indem er die Welt leugnet, diese für Gott nehmend, und jenen, welcher Gott leugnet, indem er den Menschen als dessen Bild leugnet, und letzteren entweder für das Original selber hält, oder dieses Original für den Menschen nicht in Gott, sondern in der Welt sucht *).

Der Mensch als Gottesbild ist schon supramundan, und die Welt bedarf des Menschen zum Vermittler mit Gott. Nicht als Bestandstück der Welt, sondern als Herr der Welt ist der Mensch aufzufassen. Wenn der Mensch zuerst geschaffen sein musste, ehe Gott in seiner Schöpfung ruhen konnte, so kann also die Manifestation Gottes in der Welt nicht ohne den Menschen vollendet werden. Der Begriff des Menschen als des Bildes Gottes gehört demnach zum Begriffe des vollendeten Reiches Gottes. Die Vollendung

Ihr Kampf führt zur Krisis und zur Scheidung, wo das Böse unterworfen wird.

*) Atheismus ist wohl zu unterscheiden von Antitheismus. Der böse Feind ist Anti- nicht A-theist. Der Satan mordet den Menschen als Bild Gottes aus Hass gegen den Repräsentirten, das Original, wesshalb der Lügengeist nicht bloss als Gott hassend, sondern auch als Hasser und Mörder des Bildes Gottes dargestellt wird.

des Reiches Gottes coincidirt mit der Vollendung des Menschen als Bildes Gottes.

Die vollendete Inwohnung Gottes in der Welt durch Vermittelung des Menschen und der Reflex Gottes aus dieser Welt ist der Begriff des Sabbaths. Dieser findet bei jeder Production statt. Das Kunstwerk ist vollendet, wenn das Werk den Reflex in den Künstler zurückwirft, und der Künstler also darin ruht. Sabbath Gottes in der Welt ist die totale Manifestirbarkeit Gottes in ihr. Nur in den sieben Naturgestalten (nicht im Senar) offenbart sich der h. Ternar. Die Feuerigkeit als verzehrender Hunger wird eigentlich nicht durch das Essen der Speise, sondern durch das Auswirken derselben in und als Leib gestillt. „Eine Essenz, sagt J. Böhme im Sendbrief: Unterricht von den letzten Zeiten Thl. II. c. 20 (11. Sendbrief) an Paul Kaym*), die nichts an sich zieht, mag keinen Leib aufziehen, sondern verhungert selber, wie man sieht, wie das Feuer der Kerze das Fett in sich zeucht und das in sich verschlinget und aus dem Verschlungenen das scheinende Licht (den Lichtleib) gibt. Also ist es auch mit dem Menschen, er ist mit seiner ersten göttlichen Wesenheit in die Finsterniss des Todes eingeschlossen, welche Gott der Seele in Christo wieder aufschloss. Nun ist die arme gefangene Seele dasselbe hungerige magische Feuer und zieht aus der Menschwerdung Christi wieder dieselbe (ihr aus der Verblichenheit fasslich wordene) aufgeschlossene Wesenheit Gottes in sich, isset also Gottes Wesen und gibt aus demselben Zehren einen Lichtleib, welcher der Gottheit ähnlich und fähig ist. Also wird die arme Seele mit einem Lichtleibe bekleidet, gleichwie das Feuer der Kerze in einen Lichtleib eingeht; und in dem Lichtleibe findet sie Ruhe, aber in der Finsterniss dieser Welt hat sie Angst.“ Das Feuer geht nemlich in bildenden Geist über, der in seinen Leib sich schliesst, sobald dieses Feuer seine Speise eingenommen.

Wenn nun der Mensch Bild Gottes ist, so wird er letzteren ohne Zweifel in seinen intellectuellen (emanenten) Hervorbringungen nachbilden, und wir werden darum wohl thun, die Gesetze dieses

*) J. Böhme's S. Werke von Schiebler, VII, 352. H.

Hervorbringens erst kennen zu lernen, ehe wir es wagen, von den Hervorbringungen Gottes zu sprechen *).

Wenn man sagt, dass der Mensch besonnen irgend etwas thut oder hervorbringt, so sagt man hiemit nur, dass er sich einen Gedanken oder Plan dessen, was er thut, in sich bildet (einbildet), dass er diesen Gedanken annimmt (adoptirt), und endlich die Mittel (Werkzeuge, Zeug oder Stoff) ergreift, durch welche und in welchen er diesen Gedanken ausgeführt oder dargestellt wissen will. Was er eigentlich hervorbringt, ist aber selbst nur dieser Gedanke, und zwar bringt er ihn nur für sich und für jeden anderen des Denkens Fähigen hervor; oder das, was der Gedanke erzeugt, ist nur für den Gedanken da, (obschon auch das Nichtdenkende seine Macht erfährt und leiden muss), und das Hervorgebrachte hat eben keine andere Bestimmung als sich und Anderen reagirend diesen Gedanken wieder zu geben, und das hervorgebrachte Werk entspricht seinem Zwecke, wenn es den ihm eingesprochenen Gedanken wieder vollständig ausspricht, nicht nur nicht stumm sich erweiset, sondern noch minder jenem Gedanken nicht widerspricht.

Wir haben es also bei der Betrachtung der Gesetze, welchen der Mensch in seinem intelligenten Produciren folgt, vorerst nur mit der Zeugung oder der Geburt des Gedankens, als dem Anfange, und, wie wir so eben vernahmen, dem Ende und Ziele

*) Man hat bisher die anthropologische Betrachtung entweder übersprungen, indem man sogleich zur Betrachtung Gottes vorgeschritten ist, oder man hat, wie noch neuerlich Troxler, die anthropologische Betrachtung fixirt. Das „γνῶθι σεαυτόν“ darf also nicht dahin missdeutet werden, dass der Mensch nur sich selbst kennen lernen soll; er würde dann nur seine Verlassenheit inne werden können; sondern durch Selbsterkenntniss, von sich aus soll er Gott über sich und die Welt unter sich kennen lernen, so weit es dem Geschöpfe gestattet ist. Immanente und emanente Hervorbringungen sind nicht zu trennen, aber doch zu unterscheiden. Immanent ist die Hervorbringung des Gedankens, emanent die Leibgebung desselben. Wenn das hervorgebrachte Werk vollkommen seinem Zwecke entspricht, so ist die Action der Reaction gleich geworden. Beide sind ununterbrochen. Action ist Schaffen, Reaction ist Ruhe, Genuss. Der erste Moment der Production, die Gedankenbildung, ist der Anfang der Production, zugleich aber auch das Ende derselben.

dieser Production zu thun. Und hier muss ich Ihre eigene Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, durch welche Sie sich leicht überzeugen werden, dass diesem Gedanken drei Momente oder Acte zum Grunde liegen, und dass er selber der Schluss und Umschluss eines dreieinfachen Actes ist, oder dass bei jedem sich Besinnen, bei jedem Denken (sich oder Anderes) eigentlich vier Momente zwar unterschieden, aber in Eines befasst, und weder getrennt (successiv gefasst), noch confundirt werden müssen oder dürfen. Indem ich nemlich 1) mich selber oder ein Anderes fasse (concipire &c.), entsteht mir 2) unmittelbar ein Gefasstes, in welch letzterem ich 3) ausgehend mich aufschliesse, und in eine 4) entwickelte zweite Fassung (Begriff) einführe, wobei ich bemerke, dass der dritte Moment als jener des Ausgangs oder des (hier noch immanenten) Aussprechens, d. i. Nennens, so wie der vierte Moment als jener des Ausgesprochen- oder Genanntseins (als Gedanke oder Name) bezeichnet werden kann.

In allen Sprachen wird der Act des Concipirens und des Gefasstseins, ebenso des Ausgehens oder Nennens des Gefassten und als vierter Moment der Umschluss des Gedankens unterschieden. Alle vier Momente: der des Fassens, des Gefasstseins, des Nennens und des Genanntseins sind in mir und für mich ausgesprochen und nur immanent. Sich erkennen heisst sich selber aussprechen. Ich bin der Begreifende, der Begriffene, der Aussprechende und der Ausgesprochene. — Jede emanente Hervorbringung ist bedungen durch eine immanente, was ersichtlich ist aus der Art, wie ein Kunstwerk vollendet wird. Der erste Act ist immanente Hervorbringung. Dieser Act, der mit dem Selbstbewusstsein identisch ist, zerfällt in die obigen vier Momente. — Die Scholastiker sagen: Die Causa als solche wird nicht unmittelbar efficiens, sondern nur durch eine ratio sufficiens wird sie efficiens. Die vollendete Manifestation ist dann nur zu Wege gebracht, wenn die Einheit und die Vielheit zugleich offenbar sind. Christus sagt: Ich in Euch und Ihr in Mir! Diess Problem ist in jedem Organismus gelöst. Die Sphäre z. B. könnte nicht bestehen, wenn der Mitte (der Sache selbst) nicht die zwei Pole des Centrums und der Peripherie gegenüber stünden. Die Sphäre ist nichts,

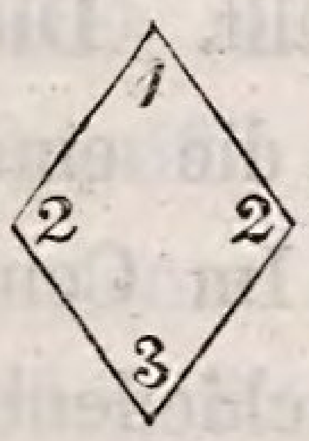
wenn ich das Centrum allein fasse, ebenso, wenn ich die Peripherie allein fasse, nicht weniger, wenn ich (nur) beide fasse. Sondern ich muss die Momente der Centralität und Peripherie in der Mitte d. i. der Sache selbst sich aufheben lassen und in ihrer Aufhebung zugleich ihren ewigen Ausgang fassen. Die Schwierigkeit bei Construction des Selbstbewusstseins ist dieselbe wie beim Vernunftbegriff. Seit Hegel ist dieser Begriff richtig eingesehen worden. Dieser Selbstbegriff bringt einen scheinbaren Widerspruch mit sich. Es soll Entgegengesetztes entgegengesetzt und zugleich aufgehoben sein. Im Kreis ist diese Entgegensetzung und ihre Aufhebung bestimmt dargestellt. Die Sphäre selbst ist die wahre Mitte als die Sache selbst, die eine Grenze ist der Mittelpunct, die andere die Peripherie. Im Centrum ist die Einheit offenbar, aber auf Kosten der Unterschiedenheit (Vielheit), die Indifferenz auf Kosten der Differenz; in der Peripherie ist die Unterschiedenheit auf Kosten der Einheit offenbar, die Differenz auf Kosten der Indifferenz. In der Mitte, der Sache selbst, ist nicht bloss das eine oder das andere offenbar, sondern beide: Differenz und Indifferenz, Unterschiedenheit und Einheit. Durch Auseinanderhalten der beiden Pole und ihre Wiederaufhebung in der Identität der Sache selbst sind beide Pole zugleich offenbar, nemlich die Einheit in Vielheit und Vielheit in Einheit. Diess Schema findet sich im Selbstbegriffe wieder. Fasst man nur éinen Moment, so enthält der Begriff schon einen Widerspruch. Eben so, wenn man die Mitte (die Sache selbst) ohne die Centralität und Peripherie fassen will. Also ist jede Succession absurd, so wie eine vorsätzliche Geburt Gottes, oder ein Anfang aus blindem Sehnen (Schelling). Es ist nichts, was als Stoff vor oder nach dem Bestehen des Geistes existirte. Somit ist die Göttlichkeit des absoluten Geistes aus der Natur des Geistes selber geschöpft. Alles Lebendige ist indivisibel und immiscibel, nichts kann dem Lebendigen mehr zugesetzt werden, denn die Erhaltung des Lebens ist nur Fortsetzung der Identität. Daher ist das Leben nicht entstehbar und nicht vergehbar. Nicht ohne tiefe Wahrheit ist der Kreis als Symbol Gottes gebraucht worden. Nur die Verkennung der primitiven Natur der Kreisbewegung konnte bewirken, dass man seit Newton die Bewegung der Gestirne als entstehend aus

zwei entgegengesetzten Kräften, der centrifugalen und der centripetalen Kraft, sich vorstellte. Newton glaubte noch gar besonders fromm zu sein, indem nach ihm die Welt ohne eine von Aussen kommende Kraft nicht in Bewegung hätte kommen können, als wenn die Welt eine Maschine wäre, der Gott erst gleichsam einen Nasenstüber geben müsste, um sie ins Leben zu bringen. Difficile est, satyram non scribere.

Der Begriff der Identität des Subjects und Objects lässt sich an folgendem Schema anschaulich machen:

Subject und Object
aufgehoben

Object im Subject
aufgehoben



Subject im Object
aufgehoben

Subject und Object
unaufgehoben.

Es sind also hier die vier Momente in drei zu fassen: 1) wo beide Momente (Innerlichkeit und Aeusserlichkeit) ineinander aufgehoben sind (Ruhe), 2) wo beide geschieden und aufgehoben (wirkend) sind und 3) wo beide zugleich unaufgehoben (wirkend) sind. Wie im Subjectiven oder Inneren nur die Hälfte offenbar, die Hälfte occult war, so ist in 1 das Ganze unoffenbar, in 3 das Ganze offenbar. Die Unoffenbarkeit und Offenbarkeit sind also nicht mit dem Inneren und dem äusseren Sein zu vermengen.

Ich bemerke Ihnen ferner über diese vier Momente der Besinnung, des Denkens oder Selbstbewusstseins noch Folgendes:

1) Es findet hier, wie Sie sehen, eine doppelte Fassung (Begriff) statt, nemlich die erste unmittelbare, und die zweite aus der Aufhebung der ersten, also durch Vermittelung entstehende. Man kann sagen, dass dort (in der ersten Fassung) die Vielheit, in der Einheit aufgehoben, dieser ihren Inhalt macht, hier aber (in der zweiten Fassung) die Einheit, in der Vielheit aufgehoben, den Inhalt dieser letzteren macht, so dass das Leben des Geistes (Selbstbewusstseins *) nur als der lebendige Begriff oder als die

*) Für die Religionswissenschaft war die von J. G. Fichte zuerst zur völligen Klarheit gebrachte Erkenntniss ein bedeutender Gewinn, dass nemlich das Selbstbewusstsein des Geistes dessen Sein selber (ipsissima

bleibende, weil immer sich erneuernde Mitte dieses Aus- und Eingangs, des sich beständig begegnenden Aufhebens der Vielheit in Einheit und der Einheit in Vielheit, gefasst werden kann.

2) Wir haben es folglich hier mit einem in sich geschlossenen Kreis (circulus vitae) von Acten, und mit keiner Reihe derselben zu thun, in welchem das Ende (durch die Mitte) immer wieder in den Anfang rückkehrt, der Anfang immer wieder im Ausgang sich aufhebt, und die Aufhebung der Vielheit in Einheit eben so die Aufhebung der Einheit in Vielheit als diese jene voraussetzt. Wenn nun schon dieses sich in sich entfaltende Kreisen des Geistes oder Selbstbewusstseins *) kein Fürsatz, sondern, wie schon Tauler bemerkt, eine Geburt ist, so ist selbe doch keine successive Geburt, oder dieses Selbstbewusstsein (der Geist) ist nur mit éinem Schlage mit allen seinen Momenten und Elementen zugleich fertig, und diese bestehen nicht etwa vor oder nach ihm. Für die Wissenschaft einer Religion, deren erstes Dogma es ist, dass Gott der Geist, und zwar der absolute Geist ist, ist nun freilich diese aus der Natur desselben oder des Selbstbewusstseins unmittelbar geschöpfte Einsicht in die Primitivität, Unerklärbarkeit seines Entstehens wie Vergehens, d. i. in die Göttlichkeit desselben **), von grossem Belange.

res) und nicht etwa ein modus oder eine Eigenschaft eines Anderen oder eines Dinges an sich ist. Das reale Sein des Geistes ist aber sein reales, wesentliches, empfindliches Wissen, welchem sein reales Thun entspricht, und muss von seinem magischen, unempfindlichen Sein und Wissen unterschieden werden, als dem figürlichen, welchem das imaginirende Thun entspricht, und welch letzteres jenes erste (als Schatten und Abbild) begleitet, ihm vor- oder nachgeht, aber nicht solches selber ist. Wenn man von einem Uebergang des Wissens in's Sein spricht, so meint man nur den Uebergang aus jenem unempfindlichen Sein oder Wissen und Thun in das reale. Was hier vom Geiste gesagt ist, gilt vom Leben überhaupt.

*) Nur die gänzliche Verkennung der primitiven und radicalen Natur der Kreisbewegung konnte den Einfall entstehen lassen, selbe aus etwas ausser ihr, nemlich aus geradelinigen Bewegungen construiren zu wollen. Vergl. System der theoretischen Philosophie von Gabler. I, 285.

**) Wenn Spinoza die eine und einzige Substanz als jenes Seiende definirt, was nur in und aus sich selber begriffen wird, so lag die Einsicht nahe, dass dieses Seiende kein anderes als der sich bewusst seiende

3) Jene vier Momente sind gleich immanent, oder mir als Geist innerlich, und ich bin es selber, der auf solche Weise in einen Gedanken (Namen) als in eine Geistesgestalt oder Substanz sich einführt oder sich eingeführt befindet. Nur darf nicht übersehen werden, dass der vierte Moment (der Gedanke oder die Geistesgestalt) sich zu den ihn ausführenden dreien activen Momenten als ihr Recipiens, und folglich als passiv verhält, wie denn überall in der Natur der Quaternar sich in einen activen Ternar und in ein Recipiens scheidet. Auch kann der Process des Denkens (das Ich) nur in dieser Relation des Ternars zum Quaternar begriffen werden, weil sich Wissen ein sich Denken, das sich Denken aber ein sich Aussprechen oder Nennen ist. Als mich wissend bin ich übrigens immer zugleich der sich Aussprechende und der Ausgesprochene, folglich Gehörte, und durch dieses erste oder innerlich mich mir Aussprechen, als ein stilles mich Nennen, gehe ich so wenig bereits aus mir hervor, dass ich vielmehr eben hiemit in einen Umschluss als gleichsam den ersten geistigen Leib, und in eine von allem Anderen geschiedene Sphäre und Substanz mich einführe. Nur aber mich aussprechend höre oder vernehme ich mich, und nur mich vernehmend spreche ich mich aus, und zwar still mich aussprechend höre ich mich still, laut mich aussprechend höre ich mich laut.

4) Der denkende Geist ist eo ipso der sprechende, nennende, und Plato nennt darum mit Recht das Denken ein Selbstgespräch *). Die bekannte Frage nach dem Ursprunge der Sprache fällt sohin mit jener nach dem Ursprunge des Geistes selber zusammen, da das innere Sprechen des Geistes, wie wir so eben vernahmen, sein Leben ist, und da er zu sein aufhörte, so wie

Geist sein kann, so wie der Naturphilosophie dieselbe Einsicht nahe lag, als sie den Begriff des Absoluten aufstellte.

*) Plato hatte bei der Behauptung, dass das Denken ein Selbstgespräch sei, noch die Bedeutung im Sinne: dass alles Raisonnement sich entzweiend — dualistisch — entwickelt, und dass nur durch die Aufhebung und Ueberwindung dieses Widerspruchs die Wahrheit gewonnen wird. Nur durch die δύας in die μόνας. Diese Einsicht in den Vernunftbegriff hatte Plato tiefer als Aristoteles.

er zu sprechen aufhören würde. Da aber ferner die äussere Sprache (die Aussprache im engeren Sinne) nur eine Fortsetzung und Repräsentation der inneren Rede sein kann, so musste man vielmehr fragen, warum der Mensch dermalen nicht denkt und spricht, wenn er der Reaction der äusseren Rede ermangelt *).

*) Ueber das Verhältniss des Sprechens zum Denken bei Platon vergl. man das Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie von Chr. Aug. Brandis II, a, 217, 284—293. Das Verhältniss des Aristoteles zu Platon fanden wir nirgends so übereinstimmend mit den Ergebnissen unserer eigenen Forschungen ausgesprochen, als in der Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit von Dr. Chr. J. Braniss (S. 260—210), wenn er sagt: „In der Aristotelischen Philosophie ist allerdings ein speculativer Inhalt; aber er tritt in ihr als gegebener auf, die Production gehört nicht ihm, sondern dem Platon. Fragt man, was denn das (auch von ihm) geforderte höchste Princip alles Wissens und aller Natur sei, und welchen Gegenstand das rein theoretische Denken unmittelbar vor sich habe, so antwortet Aristoteles mit seiner in der Metaphysik auftretenden, durch keine Induction weiter vermittelten Charakteristik der Idee Gottes. Mit dieser Charakteristik wird aber von ihm nicht bloss der Grundgedanke Platons, sondern auch dessen Ideenlehre, somit der ganze speculative Inhalt der Platonischen Philosophie anerkannt. Denn zuvörderst ist das Aristotelische allbewegende Denken, welches das Mögliche zur Wirklichkeit bringt und als absoluter Zweck bestimmt, eben ganz und gar Platons ewiges, an sich seiendes Gute; so wie die Materie des Aristoteles genau dasselbe ist, was Platon das Werdende nennt, nemlich das Princip der Endlichkeit und Veränderlichkeit. Wenn aber nach Aristoteles die im absoluten Denken gegebene Zweckbestimmung an den Weltwesen als ihre Formbestimmung sich darstellt, wenn diese letztere dann weiter, für sich allein und abgesehen von der Materie betrachtet, nichts anderes als reiner Begriff (das τί ἦν εἶναι in der Definition) ist, so sind ja alle Formen, welche die Weltwirklichkeit constituiren, im absoluten Denken als ewige Begriffe vorhanden, und das göttliche Denken selbst als allbewegender Zweck ist dann nichts anderes, als das Reich absoluter Gedanken, welche der Materie wesenhafte Wirklichkeit verleihen. Dass nun diese Gedanken eben dasjenige sind, was Platon Ideen nennt, stellt sich von selbst heraus, wie es auch einleuchtet, dass ohne die Ideen der Aristotelische Gott ein absolut leeres Denken wäre; wenn jedoch nichtsdestoweniger Aristoteles gegen die Ideen polemisirt, so ist diess allerdings schwer begreiflich, wenn man nicht sagen will, dass seine Polemik sich mehr gegen die Xenokratische Auffassung der Ideenlehre, als gegen Platon selbst richtet; jedenfalls trifft sie Platon gar nicht.“ H.

Die Idee, als auf sich beschlossenes, nicht von Aussen kommendes, nicht nach Aussen gehendes, eben darum als immanentes, ewiges Leben ist zwar 1) ein Process, ein Ruhen in der Bewegung und ein Bewegen in der Ruhe, aber 2) kein als Geschichte fortlaufender, sondern ein in sich zurücklaufender Process, immanenter Kreislauf, circulus vitae. 3) Die Idee ist nur im Trialismus beschlossen, sie ist, wie Hegel sagt, Einheit des Begriffs und der Realität. Eben so sehr es ihre Wahrheit ist, identisch zu sein, eben so sehr ist es auch ihre Wahrheit, unterschieden zu sein. Die Verschiedenheit des Begriffs und der Realität ist abstract genommen ihre Unwahrheit. Man könnte nun sagen, wenn beide in ihrer Entgegensetzung nicht in ihrer Wahrheit sind, sondern, wenn diess ihr Trieb ist, sich, in die Einheit zurückgehend, zur Wahrheit zu steigern, so ist der Widerspruch aufgelöst. Diese Auflösung als Ende, als Resultat, abstract und succedirend betrachtet, ist aber selber wieder nur ein Einseitiges und als solches ein Unwahres; es steht dem Gegensatze, aus welchem es hervorgegangen, entgegen, und wenn diess Resultat für sich bestehen wollte, so würde es nur das Todte sein, das caput mortuum des Processes. Allein das Zusammengehen des Gegensatzes schliesst sich vielmehr wieder in den Gegensatz auf und bewahrt ihn. Also kurz zusammengefasst: Der Gegensatz der zwei Momente soll sich aufheben, er hebt sich im dritten Moment auf; bezöge sich dieser dritte Moment nicht wieder zurück auf die beiden Momente, würde diess dritte als Resultat gefasst, so entstünde der Tod. Allein das dritte geht wieder zurück in die beiden Momente (facht den Process immer wieder an) und so stellt sich die Identität her. Würden die drei Momente nicht stets unter sich verschieden gehalten, so könnten sie auch nicht zur Einheit zusammengehen; ebenso könnte sich der Gegensatz der zwei Momente nicht in die Einheit zurückbewegen, wenn er nicht erst in jenen dritten einginge. Flamme ist Identität des Feuers, der Luft und des Lichtes. Aus dem Feuer kommt das Licht, im Hervorgang gehen sie in die Luft ein. Wie die Luft entsteht, abstrahirt sie sich nicht, sondern hebt sich in den beiden Momenten wieder auf, und facht den Process von Licht und Feuer

wieder an. Dieses Flüssigwerden der drei Momente macht ihren Eingang in die Einheit, die Identität möglich. Jedes Eins ist ein Dreieins. Dasselbe gilt für die Nichtidentität, die Entzweiung, sie kann sich nicht erhalten ohne ein drittes, welches die Zweiung in ein Dreiuneins einführt. Also jedes Uneins ist ein Dreiuneins. Der Begriff des Beschlossenseins auf sich selbst ist der, dass der Geist eben in dem Princip, in dem er sich selbst gebiert, sich selbst beschliesst und alles Andere von sich ausschliesst. Ganz falsch ist es daher, zur Selbstgeburt des Geistes die emanente Geburt (Schöpfung) für nothwendig zu halten. Das Missverständniss entstand, weil man das Wort Subject in einem doppelten Sinne nahm. Subject und Object kommt als Gegensatz vor. Wenn aber der Kreis geschlossen ist, dann heisst er par excellence Subject. Die Lehre des Ternars fällt mit der Lehre des Kreises zusammen und lässt sich reduciren auf das pythagoräische Quadrat. Insofern der Geist sich abschliesst, kann man sagen, dass diess Leiberzeugen ein Sprechen ist. Die Sprache als emanirend muss von Rechtswegen nur eine Fortsetzung des inneren Schauens sein. Wenn Thomas von Aquin den zu seiner Zeit kühnen Satz aufstellte: Deum esse non creditur sed scitur; so setze ich diesem einen zweiten bei, bis zu dessen Einsicht die in der Verstandesabstraction und folglich im Dualismus befangene Scholastik nicht durchzubrechen vermochte: Deum triunum esse, non creditur sed scitur!

Die Idee unterscheidet sich vom abstracten Verstandesbegriff dadurch, dass sie Process ist. Da Gott der Lebendige ist, so muss alles Göttliche den Charakter des sich selbst genügenden Lebens an sich tragen. Die religiöse Philosophie, nachdem sie einige Zeit mit der weltlichen d. i. der Weltweisheit im Streit war, liess sich sodann etwas tiefer mit ihr ein als sie sollte. In der Scholastik sehen wir sie dann sich mehr und mehr durch Abstraction von der Idee entfernen, bis sie zuletzt leer verständig ward. Die Idee erschien abstract und musste darum untergehen. Der Verstand ist allerdings nothwendig, wenn aber diess unterscheidende und trennende Vermögen selbstisch herrschend wird, der Einheit sich entzieht, so protestirt es egoistisch hervortretend

gegen die Vernunftidee. Der Verstand soll aber in die Einheit, in die Vernunftidee eingehend seinen Egoismus aufheben (viel weniger separatistisch sich ihr entgegenstellen). Je mehr die Scholastik in die Verstandesabstraction einging, um so mehr erlosch die hohe Poësie der Idee (— denn im höchsten Momente sind beide eins —) und um so verderblicher trat das Zersplitternde des Verstandes hervor. Diese Verstandesabstraction erhob sich schon früh, lange, ehe noch an eine Reformation gedacht ward, und sie war, sowie den Verfall der Philosophie so auch den der Religion veranlassend. Seit der Reformation machte sie sich noch mehr geltend und beherrschte Katholiken wie Protestanten, wesshalb ihr Zwist nicht ein Streit zwischen Idee und Verstand, sondern zwischen Verstand und Verstand ist. Daher auch grossentheils die gegenseitige Bitterkeit. Wer über dem Gegner steht, kämpft mit Ruhe. Die Aufgabe ist daher, die Idee wieder auf ihren Thron zu erheben und über den Verstand zu stellen. Die Vergleichung des unorganischen mit dem organischen Gebilde wird diess noch mehr ins Licht setzen. Am Mineral sieht man eine feste Gestalt wie beim Organismus. Der Unterschied besteht nur darin, dass dort eine abstracte Gestalt, hier ein Process ist. Im Mineral zeigt sich die Gestalt abstract, in der Weise des Verstandes; im Organismus untheilbar, in der Weise der Vernunft. Wenn die Idee ein Process ist, so unterscheidet sich die Idee vom Verstandesbegriff dadurch, dass letzterer ein fortlaufender, jene ein in sich zurücklaufender Process ist. Die Idee ist Totalität, Vollendung, Ruhe in der Bewegung und Bewegung in der Ruhe $= \odot$, während die Zeit Nichtotalität, Unvollendtheit, unruhige Bewegung, Bruch ist oder auseinander gefallener Kreis = ——. Die Unganzheit, die Zeit = —— kann nur aus der Ganzheit, dem $\odot$ begriffen werden. Die Zeit ist unverständlich, wenn sie nicht auf die Ewigkeit bezogen wird. Sie ist auch nur zu begreifen als Aufhebung der Totalität, wie der Bruch aus dem Ganzen, nicht dieses aus jenem. In der Zeitaction ist Ruhe ein Jenseits, im Kreis ist Bewegung in Ruhe und Ruhe in Bewegung. Hier gilt: motus in loco placidus, extra locum turbidus. Im ewigen Leben (Process) ist der Sabbath und die Arbeit zu-

sammenfallend, in der Zeit ist Genuss und Wirken geschieden. Das zeitliche Sein und Wirken ist nur ein abstractes.

Die doppelte Selbständigkeit des Ganzen und der Glieder ist ebenfalls in der Idee enthalten. Das ist der höchste, der vollkommene, der Organismus schlechthin, in welchem die unterschiedenen Momente oder Glieder bis zur selbständigen Persönlichkeit gesteigert erscheinen und dieser Organismus ist Gott selber. In jedem endlichen Organismus als einem abbildlichen muss sich dieses Gesetz abspiegeln. Und so sehen wir wirklich den Organismus um so höher gestellt, je mehr sich die einzelnen Glieder desselben zur Selbständigkeit steigern. Darin besteht ja gerade der Unterschied des Organischen vom Unorganischen, dass die Theile in letzterem gleichgültig neben einander bestehen, in ersterem aber kein Theil ohne den anderen existiren kann. Im Minerale zeigt sich diese gleichgültige, schlechte Selbständigkeit, wo die Theile etwas für sich sind in der Trennung, aber nichts (als Theile) in der Verbindung. Jedes für Alle, Alle für Jedes. Je inniger die Verbindung ist, desto lebendiger tritt die Persönlichkeit hervor. Diese vita propria ist der Effect der Inwohnung des Ganzen in jedem der einzelnen Glieder. Diess Gesetz ist höchst wichtig für das Verhalten des Geschöpfs zum Schöpfer. Beide sollen in einen organischen Verband mit einander eingehen, sowie die Geschöpfe dadurch auch unter sich und mit der Natur in eine organische Verbindung kommen. Eine wahrhafte Gemeine können die Menschen demnach nur dann bilden, wenn sie mit Gott verbunden sind. Im bloss äusserlich aggregirten Leben des modernen Staates hat Jeder seine eigene (schlechte, weil abstracte) Selbständigkeit, die er sogar den Uebrigen entgegensetzt und dadurch nicht bloss Gleichgültigkeit, sondern versteckte Feindschaft ist. Denn die Gleichgültigkeit kann nicht bleiben und sie wird sich bei der ersten unausbleiblichen Sollicitation zur Liebe oder zum Hass gestalten. Das grosse Reich Gottes hat keinen anderen Sinn, als die Menschen in eine wahrhaft organische Innung zu bringen und zwar, weil nur in dieser lebendigen Gemeinschaft Gott Alles in Allem geworden ist als der éine und derselbe Lebensgeist, der sich in jedem auf einzige Weise manifestirt. Und

desshalb bedarf Jeder aller Anderen, um die Totalität der Manifestation Gottes zu bewerkstelligen. Jeder ist unentbehrlich, denn jeder hat eine andere Gabe. Auf diesem Geheimniss der Vertheilung der Manifestation Gottes beruht die conjunctio in solidum der Menschheit. Nur wenn das Gesetz sich innerlich manifestirt, d. h. wenn es Mensch geworden ist, dann beginnt die lebendige Gemeinschaft der Menschen. Durchwohnung verhält sich zur Inwohnung wie Moral zur Religion. In dieser Verbindung wird jeder einzelne eine Selbständigkeit. Wenn also die Religion vom Menschen die Aufgabe seiner Selbheit fordert, so fordert sie nur die Aufgabe seiner schlechten Selbständigkeit und will ihm dafür seine wahre geben. Diese Idee wird bewerkstelligt durch Kirche und Staat. In demselben Verhältnisse als die Desorganisation bis zur Zerstörung losgelassen worden ist, in demselben hört man von Organisiren ohne Aufhören sprechen. Der Staat für sich, abstract von der Idee, vermag nichts. Er kann bloss die äussere Selbheit fordern, er sagt: das und das darfst du nicht thun, übrigens bleib' so schlecht als du willst. Das Leben des Staates für sich bewegt sich daher nur im abstracten Elemente der Verständigkeit; das Leben der Idee kann nur von der Kirche ausgehen.

Seitdem das religiöse Leben verschwand, seitdem machte sich auch mehr und mehr diese Verständigkeit, Pfiffigkeit, Selbstsucht und Genusssucht geltend.

Die Regelmässigkeit des Krystalls ist nur im Ganzen, so dass die Theile zusammen das Ganze darstellen, im Organismus ist aber in jedem Theile das Ganze dargestellt. Dort machen alle Theile das Ganze, kein Theil stellt das Ganze dar, hier repräsentirt jeder Theil das Ganze. Totum in toto et totum in qualibet parte. Das Bestehen der Theile gegeneinander ist gleichgültig. Wird ein Theil abgeschlagen, so bestehen zwei Theile fort. Wird dem Organismus ein Glied abgeschlagen, so stirbt das Ganze. Im Organismus ist also jedes Glied selbständig, wie das Ganze. Hört die Selbständigkeit des einen, so hört auch die des andern auf. Aus Gott kann man ebensowenig eine Person abstrahiren, als sie zusammen ohne jedes Einzelnen Persönlichkeit fassen. —

VIII. Vorlesung.

Indem wir von der bisherigen Betrachtung der immanenten Selbstgestaltung des Geistmenschen uns zu jener seiner emanenten Production wenden, fällt uns sogleich auf, dass das eigentlich productive Vermögen in ihm nicht unmittelbar, sondern nur mittelst jenes Gedankens (der Idea) hervorbringt, und gleichsam nur in der eröffnenden und aufschliessenden Kraft dieses Gedankens, als des Lichtes, zur Geburt kömmt, so wie auch letzterer nichts unmittelbar gebiert, und diese Idea darum mehr das anschaffende als das schaffende Vermögen genannt werden könnte. Wenn darum schon die gedankenlose Macht und der machtlose Gedanke gleich unproductiv sind, so kann man doch sagen, dass von allem, was der Mensch macht, nichts ohne seinen Gedanken gemacht, und dass alles Gemachte diesem letzteren nur zugebildet, oder um seinetwillen gemacht ist. — Bei diesem Uebertritte aus dem stillen (esoterischen) Sprechen oder sich Gestalten und Bestimmen ins laute (exoterische) scheint wenigstens ferner so viel richtig zu sein, dass aus jener Stille selbst, insofern sie eine solche in sich abgeschlossene, in sich ruhende bleibt, keine emanente Production möglich ist, indem diese nur durch das Medium einer erst einzutretenden Spannung (Differenz, Unruhe &c.) zu Stande kömmt, welche letztere sich denn auch wenigstens bei jeder Suspension der Production als solche kund gibt, so wie sie nur beim Eintritte der Integrität der producirenden Action, folglich auch der Vollendetheit des Products, verschwindet, womit die Entzweiung zwar aufhört, die Zweiheit aber im Grunde, obschon aufgehoben, bleibt. Diese Hemmung oder Differenz würde nun aber nicht begreiflich sein ohne die die emanente Production bedingende Erregung und

ohne das geschiedene Hervortreten von Productionsfactoren, welche als Eigenschaften (Gestalten) ihre vita propria in Bezug auf den Producenten sowohl als auf das Product geltend machen, und welche wir bereits anderswo (in den Fermentis cognitionis) unter zwei Classen (unter jene der Mitwirker und der werkzeuglichen Wirker) gebracht haben*). Kurz, der Mensch vermag nichts zu produciren, ohne inne zu werden, dass er hiezu in sich selber in eine Formation oder in eine Coordination und Subordination seiner producirenden Eigenschaften eingeht oder vielmehr ausgeht. Da aber jede Coordination eine wechselseitige Subjection, wie die Subordination eine einseitige ist, da ferner jede Subjection eine Occultation ist, so vermag der Mensch nichts zu produciren, ohne das allgemeine Gesetz für alle und jede Production oder Manifestation für sich in Erfüllung gehen zu sehen, welchem zufolge solche nur durch eine entsprechende Occultation oder Negation zu Stande kömmt**). Ich kann nicht umhin, von dieser für die

*) Man hat in der Physik die Einsicht gewonnen, (S. Hegel) dass das Eine durch die Vermittelung seiner Sonderung in Eigenschaften wieder in das Einzelne (körperliche Individuum) zusammengeht, und dass diese Eigenschaften (Agentien), wenn sie schon (jede für sich) das Bestreben haben, sich körperlich zu individualisiren, doch nicht schon selber (wie die Atomistiker wähnten) körperlich individualisirt sind. In Krankheiten äussert sich der Creaturisirungstrieb der vita propria dieser Eigenschaften, wenn sie in Disharmonie hervortreten, auf mancherlei Weise, und dieser Trieb erzeugt manches parasitische Leben im Individuum, mit welchem selbes (z. B. dem Bandwurm) wahrhaft besessen ist, obschon jenes sich dieses parasitische Leben selber erzeugt, und solches ausser ihm nicht besteht. — In der Pneumatik ist man noch nicht so weit gekommen, und hat, wie wir in der Folge sehen werden, z. B. den Begriff der creatürlichen Persönlichkeit noch nicht von jenem der nichtcreatürlichen unterschieden.

**) Soll nemlich A aus sich wirken, so kann es diess nur mittelbar (durch B als Werkzeug), welches aber insofern nur in sich wirken darf. Aber A kann nur aus sich wirkend (verlautend, scheinend) in sich sich offenbar sein (ohne Object kein Subject). Nur sprechend (bildend, zeichnend) höre (sehe) ich mich. Hierauf beruht der Irrthum, dass Gott um Sich zu schauen und zu wissen, schaffen müsse. Wenn man sagt, dass b den Grund der Manifestation von a abgibt (frei oder unfrei), so sagt man,

Production des Menschen und das Verhältniss seines esoterischen und exoterischen, seines stillen und lauten Wirkens, gewonnenen Einsicht schon hier eine Anwendung auf die Production Gottes selber zu anticipiren. Wenn wir nemlich den Menschen im Zeitleben und in seinen in der Zeit geschehenden Productionen betrachten, so zeigt sich uns freilich sein stilles und innerliches Sprechen als gesondert von dem lauten Aussprechen bestehend (nach dem Satze: pensar prima e far poi); wir würden aber in der That nur durch eine Abstraction uns täuschen, falls wir diese Sonderung für normal (für den Menschen sowohl*], als noch mehr für Gott) hielten, da wir im Gegentheile nur die Reciprocität beider Wirkungs- und Seinsweisen für normal anerkennen müssen, so dass man z. B. nicht sagen kann, dass Gott, falls er aus seinem stillen Sein und Sprechen (als λόγος ἐνδιάθετος), nicht (wie die Gnostiker sagen, κατ᾽ ἔκστασιν) ins laute Aussprechen sich einführte (als λόγος προφορικός) nur jenes erste und stille Sein hätte, sondern, dass man sagen muss, dass er dieses letztere nicht hätte, dass er nicht der esoterische Gott wäre, falls er nicht zugleich der exoterische wäre, und umgekehrt, oder mit anderen

dass die Occultation von b diese Manifestation bedinge (dem ich mich, d. h. meinen Willen, gebe, in dem occultire ich mich), sei es nun, dass b bereits manifest ist, somit gleichfalls schon einen Grund in sich hat, wo sodann seine positive Entgründung nöthig ist, oder dass b bloss im Grunde gehalten bleibt. Wenn J. Böhme die Zusammenziehung (Zimzum) oder das Fassen der Begierde als den ersten Moment zur Licht- und Lebensgeburt des Ungrundes oder der Freiheit bezeichnet, so muss man in diesem circulus vitae ihn ebenso als den letzten derselben betrachten, weil eben nur die Erfüllung der Freiheit mit Licht und Leben ihr die Kraft der Begierde, des Entbrennens in sich, gibt, und ebenso muss man es mit dem Verhalten der unempfindlichen, magischen Selbstbeschauung zur empfindlichen (sinnlichen) nehmen. Alles Schauen ist primitiv Sichselbstschauen. Der beständige Circul des magischen und empfindlichen Selbstschauens geht durch Setzen und Aufheben von Wesen und nur in diesem Sinne spricht man von einem Durchschauen des Wesens.

*) Denn eigentlich besitze ich den Gedanken nur in seiner vollständigen und lebendigen Wahrheit, indem ich ihn ausspreche, und der Künstler wird seine Idee doch nur in der Vollendung des Kunstwerkes ganz inne. Das vollendete Kunstwerk Gottes ist seine Idea.

Worten: dass, indem die Himmel laut die Herrlichkeit Gottes verkünden, sich dieser eben in seiner Stille vernimmt, so wie er, sich in dieser vernehmend und aus ihr in seine ewige Natur sich ein- und durchführend, in jenen Himmel sich laut ausspricht, und sich laut aus diesem Aussprechen vernimmt. Und diese Identität und Untrennbarkeit des ewigen inneren und äusseren Seins Gottes ist nur darum bisher verkannt und bestritten worden, weil man, durch gnostisch-pantheistische Vorstellungen irre geführt, unter dieser Aeusserung (Ekstasis) Gottes keine andere als die der Creation (und zwar noch obenein der zeitlichen) verstund, und nicht einsah, dass dieses äusserliche Sein Gottes auch ohne allen Bezug auf ewige oder zeitliche Creatur, so wie dass ferner die Creatur unmittelbar freilich nur in Bezug auf dieses äussere Sein Gottes (als λόγος προφορικός) und nur mittelbar durch dieses auf dessen esoterisches Sein gedacht werden kann und muss.

Das eigentlich productive Vermögen äussert sich nicht unmittelbar, sondern mittels eines vorgesetzten Gedankens. Wenn die h. Schrift sagt, dass Gott nichts hervorgebracht ohne das Wort und durch das Wort, so findet dasselbe beim Menschen statt. Nur mittels jenes Gedankens als des Lichtes tritt seine Production wirklich zur Geburt. Die Idee, die der Mensch realisiren will, ist nicht selbst das Producirende, sondern hiezu wird noch ein eigenes productives Vermögen erfordert. Der machtlose Gedanke bringt so wenig hervor als die gedankenlose Macht. Nur in ihrer Vereinigung erst bringen sie etwas hervor. Der Zweck des Producirens ist die Realisirung des Gedankens. Eine unmittelbare Production aus dem esoterischen in das exoterische Sein ist unmöglich. Die Momente dabei sind: 1) Vorsatz, Idee, Gedanke, gleichsam noch in der Schwebe. 2) Diese Idee ruft meine Zeugungskräfte hervor; es tritt also Spannung, Differenz ein, denn die Zeugungskräfte zeigen sich in der Form der Zweiheit. 3) Die Spannung wird gelöst und nun ist 4) die Production vollendet. Die unbefriedigte Begierde ist eben jener Widerstreit der Kräfte, die nicht zur vollendeten Production gekommen sind. Gott vermag nicht aus seiner unmittelbaren Klarheit zu schaffen, sondern er scheidet sich zuerst in einen Dualismus von Productionskräften. Wenn die Production

ungehemmt bleibt, so tritt aus A die Sphäre als Leib hervor und der Process ist vollendet, indem der Zweck, die Leibwerdung der Idee, erreicht ist. Wenn aber die Production gehemmt wird, dann treten die Productionskräfte in Kampf, Zwist, Unruhe hervor. Hieraus sieht man, dass jede Manifestation durch eine Occultation, jedes Aeussern durch ein Verinnern bedungen ist. Ich als Meister bedarf eines Werkzeuges, diess darf nicht selbstisch sein wollen, sonst kann ich nicht manifestirt darin werden. Das Problem zwischen Gott und Creatur ist: Gott soll manifestirt werden, aber auch das Geschöpf. Diess wird dadurch gelöst, dass das Geschöpf sich Gott lässt, wodurch es mit Gott selbst manifestirt wird. Der Selbstlauter fordert den Mitlauter. Will ich selbst für mich sein, so erliege ich dem tantalischen Bestreben der Selbstheit. Der Vocal durch den Consonanten sich manifestirend spricht nicht nur sich, sondern auch den Consonaten aus.

Die ältesten und neuesten Irrthümer über die göttlichen Productionen sind beizumessen der Ueberspringung des anthropologischen Standpunctes. Ohne ihn hat man keine Basis. Eine Quelle von Irrthümern ward diess, dass man übersah, dass der Mensch schon ein esoterisches und exoterisches Sein haben muss, wenn er etwas ausser sich hervorbringen will, d. h. dass aller Hervorbringung nach Aussen die Selbsthervorbringung vorhergehen muss, und dass sich der Mensch nicht erst durch letztere vollende zu seinem vollständigen Sein. So nahe lag den Theologen der Schlüssel zu der Lehre des λόγος ἔνθετος und ἔκθετος! Wenn ein Gedanke in unserem Innern aufsteigt, so erscheint er uns vorerst gleich dem Schatten eines ungeborenen Kindes, nur magisch. Die Fülle ist noch ohne vita propria. Der Uebergang vom potentiellen zum actuosen Sein kann nur durch das Medium der Begierde, des Willens hindurch gemacht werden. Scientia sine voluntate non format. Jener stille magische Gedanke bringt schon etwas mit sich, er zeigt sich als eine unseren Willen reizende Potenz, als stille Lust, und hiemit ist das offene Geheimniss alles Thuns ausgesprochen. Das Gesetz des Ueberganges aus dem potentiellen in das actuose Sein ist allgemein. Dieser Uebergang von Lust, Begierde zur That verdient genau beachtet zu werden. Ueberall geht der

Uebergang durch die Lust zur entzündeten Begierde. Hätte man in der Theologie diesen Uebergang eines nur magischen Gedankens durch die Begierde hindurch beachtet, so würde man sich über die Schöpfung aus Nichts nicht die Köpfe zerbrochen haben. J. Böhme's Lehre von der schaffenden Macht bestätigt die Lehre vom Glauben und der Wundermacht. „Wenn ihr betet, glaubet nur, dass ihr es empfahet, so werdet ihr es empfahen.“ Vor Allem zeigt sich der Glaube als Wesen umwandelnd. („Steh auf, dein Glaube hat dir geholfen.“) — Ich als Sünder kann aber nur glauben, wenn das befreiende Agens mir naht und Kraft gibt. Diess zeigt sich in einer niederen Sphäre, z. B. in der positiven und negativen Elektricität. Wenn ich zwei Sphären habe, in deren einer die + Elektricität herrschend ist, und in deren anderer die — Elektricität, so muss man nicht glauben, dass die entgegengesetzte gar nicht vorhanden wäre, sondern es ist immer die eine von der anderen gebunden. Man glaubt gewöhnlich, wenn der Funke vorüber sei, so seien beide indifferent. Aber diess verhält sich nicht so.

Wir fragen immer um die Schöpfung aus Nichts und bemerken nicht, dass wir im Hunger uns fortpflanzen, beleiben, dass wir im Hunger Engel oder Teufel werden können. Man leugnete anfangs die thätige Mitwirkung des Glaubens zur Ausgestaltung des Bildes Gottes in uns, wozu uns Gott geschaffen hat, und zuletzt wollte man den Glauben combabisiren, um allen Missbrauch des Glaubens in der Wurzel zu tilgen. Ein wahrhaft radicales Mittel! Denn der Tod beseitiget allen Missbrauch der Kraft. Aber nachdem wir den Glauben an Christus so ziemlich zerstört haben, ist uns leider der Glaube an die Welt und den Teufel geblieben.

Das Wort: äusserlich, hat einen doppelten Sinn. Gewöhnlich nimmt man es für diese materielle Welt und mit Recht, weil sie aus der ewigen Region herausgesetzt ist. Diese ist eine andere Aeusserlichkeit als jene, von der wir sagten, dass sie dem göttlichen Sein zukomme vor aller Creatur. Diese Aeusserlichkeit ist ewig, jene aber bloss interimistisch. Denn der Zweck des Herausgesetztseins dieser Welt ist kein anderer, als die Werkstätte und

Bauhütte des ewigen Lebens zu sein. Das in dieser (herausgesetzten) Zeit Gewirkte tritt dann in die gute oder böse ewige Region ein. Der Gute wird seine Werke ewig geniessen, der Böse ewig dafür gestraft werden. Der Begriff des Lebendigen in seiner Totalität ist kein anderer als der Begriff der Identität der Bewegung und der Ruhe. Ist das Sein normal, so ist es ruhige Bewegung, wenn abnorm, dann unruhige. Im zeitlichen Sein findet eine Abstraction der Bewegung und der Ruhe statt. In der guten Ewigkeit gleichen sich der Ausgang und der Eingang, die Zukunft und die Vergangenheit immer in der Mitte aus und stellen so die wahre Gegenwart dar. Nur von dieser Mitte aus kann die ausgehende und rückkehrende Bewegung begriffen werden. In der Zeit stellt sich zwar derselbe Ternar heraus, aber die Gegenwart ist hier nur Scheingegenwart. In der unseligen Ewigkeit ist Alles in die Vergangenheit verschlungen und es geht die volle Verzweiflung auf. Alle Unruhe ist also entweder eine Nichtidentität oder Suspension jener doppelten Bewegung des Ausgangs und des Eingangs. Häufig setzt man das Aeussere und das Innere sich gegenüber und meint hiemit den Begriff vollständig dargestellt zu haben. Allein man muss die Mitte fassen und von ihr aus die Construction durchführen.

Die Macht, hervorzubringen, kann unangewandt bleiben. Sie äussert sich aber dann in der Imagination, und diese ist unwillkürlich, was auch für die göttliche Hervorbringung gilt. Habe ich nicht die Kraft, etwas hervorzubringen, so entgeht mir auch die Phantasie. — Der sinnliche Mensch kann nichts bilden und hervorbringen, ohne zugleich zu nennen und zu sprechen. „Gott sprach und es ward," kann man auch auf den Menschen anwenden. Daher heisst in der h. Schrift Name immer Kraft. Als man Christus die Münze mit des Kaisers Bild zeigte, fragte er: Wessen ist das Bild? „Des Kaisers!" — „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist." — Dieses Einsenken der Idee ist etwas ganz anderes als der reale schaffende Process. Die Alten bezeichneten das Einsenken mit Emanation, worunter sie nicht den crassen pantheistischen Begriff eines Herausfliessens verstanden, das wäre nur eine itio in partes. Die Idee, die

ich mittheile, geht nicht von mir ab, trotz unzähliger Copien, und diess liegt in der Natur der geistigen Producte. Denselben mechanischen Begriff haben die Physiker von der Lichtbrechung. Sie meinen, ein materieller Strahl falle auf die Ebene auf und werde zurückgeworfen und gebe so das Bild. Vielmehr aber ist die Spiegelung eine Erzeugung. Wenn ein Lichtstrahl hingeht, so geht er als Farbe zurück. So kann man die ganze Natur das Prisma des göttlichen Lichtstrahles nennen. — Himmel und Erde produciren in ihrer Vermählung den Reflex der Sonne, so wie Geist und Natur im Menschen durch ihre Vermählung Gott manifestiren. „Mann und Weib suchen sich, um miteinander das Schöne zu erzeugen." Im unvermittelten Sein steht das Substrat als gedankenlos der Idee als machtlos gegenüber. Im vollendeten Sein als werdend und seiend zugleich kann die Mitte oder das Vermittelnde des Aus- und Einganges, der Vergangenheit und der Zukunft, nicht getrennt werden. Versucht man aber die Abstraction, so verschwindet die Gegenwart, und wir finden uns in der Zeit, welche nur Vergangenheit und Zukunft hat. Die Zeit kann daher nur für Wesen existiren, welche aus jenem vollendeten Sein herausgehalten sind, und die Zeit fällt daher zusammen mit der Suspension der Totalität. Diesen Begriff des nothwendigen Zusammenhanges der Endlichkeit mit einem Jenseits hat Hegel richtig nachgewiesen. Man sieht leicht, in welche Absurditäten man sich verliert, wenn man die Zeit für ewig hält. Auch Kant hatte diesen Begriff. Er sagte, der moralische Imperativ sei ein ewig Unerreichbares. Er verglich desshalb die Creatur mit der Assymptote und Hyperbel. Auch hatte Kant keinen anderen Beweis für die Unsterblichkeit als diese Unerreichbarkeit des Ideals. Man verwechselt dabei die Unendlichkeit mit der Vollendetheit. — Die vollendete Gegenwart erscheint der Abstraction als Erstarrung und Langeweile. Auch Haller meint durch Dehnen der Zeit die Ewigkeit herausbringen zu können in seinem Gedichte über die Ewigkeit. Die Zeit als solche ist Begrifflosigkeit wie die abstracte Zahl. Nur was in sich vollendet ist, frei von allem Anderen, nichts bedürfend, in der Fülle und dem Reichthume alles Seins, nur das allein kann g e b e n. Jacobi sagt sehr schön: der Ueberfluss hat das

Bedürfniss erfunden. Man kann aber auch sagen: dass nur das Bedürfniss den Ueberfluss zu sich selber bringt. Hier zeigt sich auch, dass es absurd ist, nach einer Ursache der Welt zu fragen, die nicht Geist ist. Denn nur das Subject-Objective ist jener sufficientia, jenes Reichthums der Liebe fähig. — Das Streben des Menschen nach Genuss kann nicht niedriger gefasst werden denn als Imperativ zur Vollendung. Auch der nach sinnlichem Genuss Strebende sagt durch seine Entzückung, dass es ihn langweile in der Zeit, dass er sich hier unselig finde, dass er herausstrebt aus der Zeit in die absolute Gegenwart und Erfüllung. Die sinnliche Ekstasis der Heraussetzung aus der Zeit ist freilich nur eine illusorische, aber man muss anerkennen, dass hinter ihr ein Tieferes verborgen liegt. Shakespeare nennt daher die Momente des Genusses ewige Momente (eternal moments). Die Moralisten fahren übel, wenn sie dem Streben der Menschen nach sinnlichem Genusse nichts Besseres entgegensetzen als die Furcht vor Strafe. Sie müssen vielmehr zeigen, dass der Mensch seine Erfüllung auf jenem Wege nicht erreicht, sondern nur leerer und unseliger wird. Es muss die ewige Gegenwart gegen die illusorische gesetzt werden. — Was für die Zeit geschaffen ist, bemerkt die Zeit nicht, wie das Thier. Könnte der Mensch durch Sinnengenuss sich befriedigen, so wäre er nicht für die Ewigkeit bestimmt. Da er es nicht kann, so ist es sonderbar, dass er nach Beweisen für jene Bestimmung fragt.

So wie der Mensch, wenn er produciren will, ein bereits vorhandenes Substrat als Träger seiner Idee ergreifen muss, so muss Gott eine solche für seine Idee erregen. So wie nemlich Gott, wenn er in der Temperatur bliebe, wo die Vielheit noch in Unterschiedenheit liegt, sich nicht manifestiren würde, so gilt dasselbe Gesetz von jener Manifestation Gottes, welche die creatürliche ist. Aus dem Licht unmittelbar kann nur die Idee hervorgehen, nicht die Creatur. Wäre die Natur nicht erregt worden, so hätte sie auch nicht entkräftigt werden und der Geist sich nicht bekräftigen können. Alle Versuchung hat keinen anderen Zweck als die Bekräftigung des Versuchten. In den Streit besiegbar, aus dem Streite unbesiegbar! — Wesentlich, vollendet, leibhaft ist die

Vollendung jedes Seins (der Cubus) und wenn ein Wesen produciren will, muss es bereits diese erlangt haben. Jedes emanente Product ist daher nicht aus dem Wesen des Producenten, sondern nur Bild des Producenten*). Der Begriff der Vollendung des Products ist Zeitfreiheit. Jede zeitliche Production ist daher eine nicht göttliche, desshalb aber noch nicht jede nicht zeitliche oder zeitfreie Production eine göttliche. Denn die freien Productionen des Menschen entstehen nicht in der Zeit, wenn sie gleich in die Zeit eintreten und eine neue Causalität anfangen. Für die nichtintelligente Creatur ist die intelligente eine Voraussetzung ihres Seins, so wie die nichtintelligente für die intelligente, so lange nemlich beide nicht in Gott geeinigt sind. Alle Creatur trägt diese Zweiheit in sich und ihre wechselseitige Ergänzung, die ihnen Bedürfniss ist, weil sie in solidum verpflichtet und nur miteinander vollendet werden können, erlangen sie nicht unmittelbar, sondern nur durch Theilhaftwerdung der göttlichen Einigung und Einheit. Man hat in neueren Zeiten viel gesprochen von der Identität des Geistes und der Natur; aber man übersah, dass diese nur in Gott ist, wesshalb er auch die Mitte ist, und dass die Identität von Geist und Natur im Geschöpfe nur wirklich ist, wenn das Geschöpf in Gott eingegangen ist. Hier begegnet uns der Begriff der Erlösung in seinem höchsten Momente als Befreiung von der Zweiheit. Es ist Imperativ der intelligenten und der nichtintelligenten Creatur, sich zu suchen; sie finden sich aber nur in Gott. Nur was Eins ist, ist wahrhaft. Gott ist der absolut Eine und darum absolut Einende. Selbst im entzweiten Sein wird die Creatur durch den Imperativ des Einsseinsollens erhalten. Diese Vermittelung Gottes zwischen der intelligenten und der nichtintelligenten Creatur hat Leibniz geahnet und in seiner Harmonia praestabilita angedeutet, aber in dieser Weise das Problem nicht gelöset.

*) Diese Nachweisung widerlegt mit einem Schlage allen Pantheismus wie allen Deismus, d. h. jede Lehre, die entweder Gott und Welt identificirt, oder beide von einander trennt. H.

IX. Vorlesung.

Wir fahren fort, die Productionsgesetze im Menschen mit beständiger Hinaussicht auf ihre Anwendung auf dessen Original (auf Gott) zu betrachten.

Der Mensch, als sich wissend, weiss sich zwar zugleich als etwas ausser sich hervorbringen könnend oder als wirklich hervorbringend; er unterscheidet aber dieses sein letzteres Wissen ebenso von seinem Sichwissen, als er sein Product von sich unterscheidet, und ohne Zweifel muss dasselbe von Gott gesagt werden, nemlich: dass er sich so wie seine Creatur weiss, letztere von sich unterscheidend als von ihm abhängig, ihr Sein in ihm habend, und folglich in seiner Macht seiend*). Wie nun aber ferner der Mensch von seinem Product sich unterscheidet, so weiss er sich doch auch

*) Man hat zwar Recht, wenn man die Hervorbringungen Gottes nicht mit jenen des Menschen gleich stellt, Unrecht aber hat man, wenn man die geistige Hervorbringung des letzteren (die Emanation seines Gedankens) als eine Aeusserung in jenem (räumlich-zeitlichen) Sinne sich vorstellt, als ob das so Geäusserte nun bloss neben dem Menschen sich befände, da ja dieser im letzteren Sinne nichts ausser sich hervorbringt, sondern nur dem bereits ohne sein Zuthun neben ihm Befindlichen (in diesem Sinne ihm Aeusseren) seinen Gedanken einbildet. Dieselbe materielle (räumlich-zeitliche) Vorstellung trägt man gewöhnlich auch auf die emanirende Hervorbringung des Schöpfers über, und kann dann nicht begreifen, wie die auf solche Weise ausser d. h. neben Gott sich befindende Creatur doch noch in Gott (in seiner Macht) sich befindet, folglich in Gott ist. Hätte man nur den Begriff der Durchdringung sich eigen gemacht, welchen Kant in die Physik einführte, so würde man jenen Zweifel sich leicht haben lösen können, indem jedes Wesen, welches von einem höheren, insofern kräftigeren und subtileren, als der Leib von seinem Geiste, durchdrungen ist, zugleich ausser letzterem und in ihm ist.

nicht von ihm getrennt, sondern in effectivem Bezug (Rapport) mit selbem, und zwar ist es der diesem Product eingesprochene Gedanke (Idea, Name*), welcher durch dieses Aus- und jenem Aeusseren Einsprechen von ihm (dem Menschen) zwar aus-, aber von ihm nicht abgeht. Substantia, sagt Tertullian, extenditur, non separatur, womit selber den Begriff der Emanation von seiner Materialisirung befreit. Der sein Kunstwerk dargestellt, seine Idea hiemit äusserlich gemacht habende Mensch entäussert sich so wenig hiedurch ihrer als des Originals, dass er vielmehr, wie wir vernommen haben, nur um so tiefer sich ihres Besitzes versichert, und dieses Original bleibt ungeachtet aller und unzähliger Copien desselben doch bei ihm, ja er bleibt es selber. — Woraus man denn auch das Interesse begreift, welches der Mensch an seinem Product oder seinem Werke nimmt, und das Wohlgefallen oder die Liebe, mit welcher er selbes betrachtet, und in dieser Betrachtung, sich selber in ihm findend, ruht. — Vorerst lassen sich nun bei allen emanenten Productionen des Menschen (nemlich im Product selber) zwei Momente unterscheiden, welche sich einander folgen, und durch welche die Production selbst (im oder am Product) eine Geschichte hat. Der erste Moment ist nemlich jener, in welchem der Mensch (welcher nur Hervorbringer des Bildes, nicht auch jener des Substrats oder Trägers desselben ist) dieses Substrat oder den Zeug für seine Production ergreift, welchem er seine Idea einbilden, oder welches er in letztere einführen will. In diesem ersten Momente befindet sich nun dieses Substrat im noch unvermittelten Sein, so wie die Idea selber noch unvermittelt, oder, noch nicht in dieses Substrat eingegangen, selbem gleichsam noch

*) In diesem Sinne muss man jenen auch in der Schrift öfter gebrauchten Ausdruck nehmen, dass Gott oder der Mensch durch irgend ein Werk sich einen Namen gemacht, oder dass er seinen Namen irgendwohin gesetzt hat. Dieser Name zeigt sich nemlich überall als die Basis des virtuellen und effectiven Rapports mit jenem, von dem er kömmt. Wessen Bild (Zeichen, Signatur, Siegel) der Geist empfängt, dessen Eigenthum (Besitzthum) ist er, so lange er dieses Bild erhält. Name ist eingezeichnetes, eingesprochenes Bild, dessen Anblick oder Hörung denselben bedingt.

gegenüber steht. Im zweiten Momente ist dagegen diese vermittelnde Aufhebung jenes unmittelbaren Seins des Substrats geschehen, und die Production hiemit vollendet (integrirt), so dass jenes vorerst unmittelbare und sich gleichsam als etwas für sich Seiendes ausgebende Substrat nur mehr als der höheren, wahrhaften Selbheit (der Idea) dienend, und nur als Mitlauter (Beiwort) mit jener (als Selbstlauter) sich ausspricht, vielmehr von letzterem ausgesprochen wird. Man muss übrigens ein solches Product für vollendet erklären, wenn die unmittelbare Selbheit des Substrats ganz und völlig in und durch die höhere Selbheit (der Idea des Gedankens) aufgehoben sich zeigt, so wie für unvollendet oder misslungen, wenn diese unmittelbare Selbheit jener der Idea entweder nicht entspricht oder ihr positiv widerspricht. Wenn wir indess so eben nur zwei Momente in jeder Production unterscheiden, so belehrt uns eine nähere Betrachtung, dass wir eigentlich drei Momente in ihr zu unterscheiden haben, weil nemlich zwischen dem ersten Momente des noch unvermittelten anfangenden Seins und dem letzten Momente des vermittelten (vollendeten) die Vermittelung selber als Process oder als ein Geschehen (Fieri) in Mitte liegt. Da nun aber das vollendete Sein als ein lebendiges nur seiend wird, und nur werdend ist, so kann folglich auch von ihm der Begriff eines solchen vermittelnden Processes nicht getrennt werden, obschon man begreift, dass bei einem solchen vollendeten Sein dieser Vermittelungsprocess als Werden oder als Zeit nicht geschieden (abstract) hervortritt, und diese Zeit (als das Werden und Entwerden), als ausser dem gewordenen (vollständigen) Sein gefasst, kann darum nur für jenes endliche Sein als geschiedene Region (Welt oder Weltseite) hervortreten, welches in der Suspension und Nichttotalität seiner selbst (als thuend und seiend) sich befindet, und welchem Endlichen (Unvollendeten) folglich diese Vollendetheit seines Seins und Thuns als ein Jenseits, als ein Sollen oder ein Imperativ sich weiset, in welcher Hinsicht Kant Recht hatte, von der Subjectivität der Zeit zu sprechen. Der Begriff der Zeit fällt nemlich mit jenem der in ihrer Totalität gehemmten, aufgehaltenen oder suspendirten Action zusammen, so wie das Aufhören dieser Zeit mit dem Aufhören dieser Unvollendetheit oder mit dem Eintritt

der Vollendetheit dieser Action (des Werdens) und mit dieser die Totalität des Seins zusammenfällt. Ich habe übrigens bereits in meinen Vorlesungen über die Naturphilosophie gezeigt, dass der Begriff der Ewigkeit als der vollendeten Gegenwart dem in der Zeit lebenden Menschen darum so schwer eingeht, weil seinem noch abstracten (d. h. in seiner Totalität noch gehemmten) Werden, Thun oder Sein, nemlich der schlechten Zeit, die Gegenwart (Ewigkeit) gleichfalls nur abstract, unvollendet oder als schlechte Gegenwart gegenübersteht, da doch die wahre Gegenwart nur in der Concretheit und im wechselseitigen Ineinandergehen und sich Aufheben beider (der schlechten Zeit und der schlechten Ewigkeit) aufgeht*). — Das Sein in der Zeit ist wie das Wirken und Thun in ihr für die nicht von oder aus der Zeit und also auch nicht für sie entstandene Creatur das schlechte endliche Sein und Thun, weil es das unvollendete, ihrem Begriffe nicht entsprechende ist. Diese endliche Creatur, indem sie aber zeitfrei oder vollendet wird, wird darum nicht zum unendlichen Gott selber, obschon sie göttlich wird, d. h. an seiner Vollendetheit suo modo theilhaft. Was nun in sich vollendet ist (sibi sufficiens), sucht nichts weiter, zurück

*) Man könnte aus diesem Standpuncte eine intelligente Creatur, welche sich in die schlechte Zeit versetzt befindet, mit einem Menschen vergleichen, welcher mitten in das Getriebe und Räderwerk einer Maschine (eines Uhrwerks) sich versetzt befände, und wohl das Treiben derselben sähe, aber weder dessen Anfang noch das Ende (den Zweck oder das Zifferblatt). Uebrigens fällt nur in der Ewigkeit das Werden mit dem Sein zusammen, nicht in der Zeit. In der Hölle fällt das Nichtwerden mit dem Nichtsein zusammen. — Zeit deutet auf Zeitigung, Reifung, Vollendung des Ewigen. (Die Untersuchungen über Zeit und Ewigkeit ziehen sich durch alle Schriften Baader's hindurch. Zunächst sind jedoch hauptsächlich zu vergleichen der II. und der XIV. Band, dann der III. und IV. Band dieser Gesammtausgabe. Gegen die Leistungen Baader's in diesem Gebiete der Forschung sinken die Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's, Schopenhauer's und Herbart's zur Unbedeutenheit herab. Keiner von ihnen ist in dieser Untersuchung wahrhaft in die Tiefe gedrungen und nur Schelling hat sich in der Gestaltung seines späteren Systems auch in diesen Fragen den Lehren Baader's genähert, ohne doch ihre ganze Tiefe zu erreichen. H.)

oder vorwärts, sondern nur in und für sich zu bleiben, und eine solche Creatur bleibt in und für sich, indem sie sich mittheilt, und in der Freude und Seligkeit ihrer Vollendung, somit frei ausbreitet, was sie früher (als unvollendet) nicht konnte. — Eine solche Creatur tritt hiemit in die Gegenwart (das Ist oder Sein), und Bewegung und Ruhe treten in ihr aus ihrer Abstractheit in die Concretheit*). Motus extra locum turbidus, intra locum (natalem) placidus. Das Streben nach Genuss ist nemlich nur das Streben nach dieser Ergänzung oder Vollendung des Seins oder nach der Befreiung von der Unruhe oder Unvollendetheit desselben, d. i. es ist das Streben nach der Gegenwart oder nach der Befreiung und Erlösung von der Zeitlichkeit; was selbst, wie die Worte: Entzückung und Verzückung, beweisen, von der illusorischen Gegenwart (der materiellen) gilt, und wesswegen es so schwer hält, durch Zeitvorstellungen (z. B. der Zukunft) die Lust am sinnlichen Genusse zu unterdrücken. Es fallen darum die Begriffe von Vollendetheit, Gegenwart, Ewigkeit, Zeitfreiheit und Seligkeit zusammen, und Sie begreifen bereits aus dem Gesagten, dass, falls der Mensch, inner der Zeitregion sich haltend, in seinem Thun wie in seinem Sein seine Vollendung erlangen, oder in Besitz derselben gelangen könnte, das heisst, dass, falls der Mensch wie das Thier nur ein Geschöpf der Zeit wäre, er auch wie dieses die Zeit nicht wahrnehmen könnte und würde, und dass folglich sein Wahrnehmen oder Gewahren der Zeit ihm beweiset, dass er in ihr nicht in seiner heimathlichen Region, sondern in der Fremde (nach altdeutscher Sprache im Elende) sich befindet.

*) Von dieser im tiefsten Wesen des Christenthums begründeten Lehre ist jene der Schopenhauer'schen Philosophie nur eine Caricatur, die indess von jener Spinoza's und der Pantheisten überhaupt nicht wesentlich verschieden ist. Sie alle verwechseln die Concretheit der Bewegung und der Ruhe mit einem vermeintlichen Indifferentwerden beider, d. h. die Vollendung mit der Vernichtung des Menschen als Individuums. H.

X. Vorlesung.

Wir haben in den letzten Vorlesungen sowohl den Unterschied des immanenten und des emanenten Thuns am Menschen nachgewiesen, als auch einige Gesetze, welche er in beiden diesen Hervorbringungen befolgt, und wir sehen uns hiemit bereits in Stand gesetzt, mehrere, ja die bedeutendsten Irrthümer zurückzuweisen, welche über die Hervorbringungen Gottes nicht bloss seit Jahrhunderten unter den Philosophen herrschen, und welche den Religionsdoctrinen widerstreiten. Wenn nemlich schon die Werke des Menschen mit jenen Gottes, und zwar schon darum in keinen Vergleich kommen, weil letztere, wie die Scholastiker sagten, eine actuatio substantiae sind*), so ist es doch erlaubt, das Original für jene Gesetze, welche der intelligente oder Geistmensch in seinen Productionen oder Offenbarungen befolgt, in Gott als im absoluten Geiste zu suchen, und so in der Copie (im Menschen) das Original (Gott) zu lesen. Und so behaupten wir denn, dass alles, was von der Superiorität, Unabhängigkeit und Unterschiedenheit des Hervorbringers vom Hervorgebrachten für den Menschen, wie wir sahen, gilt, zwar par excellence von Gott gesagt werden muss, dass aber besonders der Begriff einer in ihrer Vollendung gehemmten, der Zeit unterworfenen Production von dem Begriffe einer Production Gottes fern zu halten ist, oder dass der Begriff eines successiven, abtheiligen Geschehens oder einer Geschichte auf keine Weise in Gott selber hineingetragen werden darf. In diesem Sinne die Zeit in den ewigen (gegenwärtigen)

*) Unbeschadet der alleinigen Substanz oder Gottes, weil die Creatur doch keine andere Substantialität als die ihr von Gott gegebene hat.

Gott bringen wollen, heisst den Dualismus in ihn bringen wollen, und dieser Irrthum spricht sich auch damit aus, dass man von einem dunkelen Grund in Gott als der Voraussetzung seiner als absoluten Geistes spricht *). Nur der geschaffene Geist bekommt nemlich seinen Naturgrund nie ganz in seine Gewalt, und die Macht, die er über selben ausübt, trägt er nur von Gott zu Lehen, und nur für diesen geschaffenen Geist ist darum diese Natur die Voraussetzung seines Seins, oder dieses der Persönlichkeit (dem Ich) entnommene, im Bewusstsein nie völlig aufgehende Nicht-Ich ist eben jenes alterum oder andere Sein, und, wie wir vernehmen werden, unterscheidet eben dieser Dualismus die Creatur von Gott, und macht das Geheimniss der Schöpfung selber, indem Gott durch diesen Dualismus sich seine Macht über die Creatur vorbehält (divide et impera!) **).

Wenn es aber ein die Natur Gottes mit jener des Geschöpfs vermengender Irrthum ist, den Begriff einer successiven Genesis, einer Geschichte oder der Zeit, auf Gott überzutragen, so ist es nicht minder ein Irrthum, den Begriff einer Genesis überhaupt, nemlich einer nichtzeitlichen, aus Gott hinausweisen und behaupten

*) Jeder Kenner weiss, dass Baader hier die neuere Lehre Schelling's im Auge hat. Man vergleiche dagegen z. B. nur die Stelle bei J. Böhme: Vom dreifachen Leben des Menschen 16, 37, um sich zu überzeugen, dass Schelling J. Böhme so wenig überflügelte, dass er vielmehr dessen Tiefe weit nicht erreicht hat. H.

**) Vermöchte die Creatur diese ihre radicale Dyas ohne Gott, d. h. ohne Hilfe der absoluten Monas, in sich aufzuheben, so wäre sie selber Gott und unabhängig von ihm, und letzterer wäre nicht als unicus auch der alleinige uniens. Das die Seele und den Leib vermittelnde und ihre Zwietracht aufhebende Princip im Menschen, nemlich die Idea oder der Lichtgeist, ist darum auch das nicht creatürliche, die Creatur mit dem Schöpfer vermittelnde in ihm, welches als solches über den zu vermittelnden steht, so wie selbes als Organ, Minister oder Gehilfe Gottes (wie diese Idea im libro sapientiae heisst) unter Gott steht. Diese Superiorität und Unvermischbarkeit der Idea mit der Creatur haben die Mystiker als Jungfräulichkeit bezeichnet. Paracelsus und nach ihm J. Böhme nennen den Geist in diesem Sinne als wesenlose oder wenigstens vom Wesen verschiedene (abwesende) Erscheinung das Evestrum, und man kann dasselbe mit der Fata Morgana vergleichen. —

zu wollen, dass Gott in sich, und abgesehen von ihm als Schöpfer, nur ein bewegungs- und lebloses, unfruchtbares Sein hätte, und dass er nothwendig schaffen musste und muss, um sich eine Motion zu machen. Unter welchem Sein Gottes man sich darum nur ein Wirkloses, Unactuoses, oder eigentlich nur die Figur des Seins denken könnte, welches nur erst im Geschöpfe sich verwirklichte, so dass folglich Gott als der in sich Vollendete seine Vollendetheit im Geschöpfe nicht bloss abspiegelte, sondern, durch Noth getrieben, um diese seine Vollendetheit zu erlangen, sein Geschöpf in und aus sich hervortriebe.

Wie aber das Geschöpf mit Gott, dieser mit jenem nicht zu vereinerleien (zu confundiren) ist, so darf auch keine deistische Trennung zwischen beiden statuirt werden, und auch hierüber, nemlich über den effectiven Bezug zwischen Gott und der Creatur, ja über die communio vitae, die zwischen beiden statt findet, gibt uns das, was wir oben über den Bezug sprachen, in welchem das Werk des Menschen mit ihm steht, ein erstes Anhalten. Wenn wir nemlich erkannt haben, dass es der vom Menschen ausgegangene, darum nicht als Theil von ihm abgegangene, dem Werke eingesprochene oder eingebildete Gedanke (Idea) ist, welcher jenen Bezug als dessen Basis vermittelt, so finden wir auch von diesem Gesetze des Zusammenhangs des Productes mit dem Producenten das Original in Gott, indem eben diese ungeschaffene, der Creatur eingesprochene und ihr inwohnende Idea es ist*), welche jene mit Gott in effectivem Rapport erhält, so wie sie selber die Mitte (das Centrum) in der intelligenten Creatur ist, und ihre nichtintelligente Natur mit ihr vermittelt. Uebrigens werden Sie wohl von selber bereits vorläufig die Anwendung von den Producten des Menschen auf jene Gottes gemacht haben, indem ich Ihnen in der letzten Vorlesung bemerkte, dass die Liebe oder das freie Interesse, welches der Mensch an seinem Product oder Werke nimmt, somit auch die Union, in welche

*) „Et creavit Deus hominem ad imaginem suam. — Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae."

er mit selbem eingeht, lediglich darauf beruht, dass dieses Product seiner Idea vollständig entspricht, und ihm selbe sensibilisirt (versinnlicht oder empfindlich) zurückgibt.

Zur Lehre vom Bilde.

Gott durchdringt alle Creaturen bis er im Menschen als dem Ziele ruht und in ihm sich reflectirt. Nur wenn Gott im Menschen ruht, kann die Natur ihren Sabbath feiern. Der Zweck jedes Kunstwerkes ist der Reflex des Hervorbringenden im Hervorgebrachten und somit die Inwohnung. Es ist des Künstlers Lust, sich in seinem Gleichnisse zu besitzen. Der Menschenleugner d. i. der Leugner der wahren Bestimmung und Würde des Menschen ist daher der gefährlichste Feind des Guten. Da Gott sich in keinem anderen Geschöpfe vollendet manifestirt als im Menschen, so ist die Natur ohne Gott, wenn die Bestimmung des Menschen geleugnet wird und so lange ihre Sonne, d. i. der Mensch eklipsirt ist, liegt sie im Schatten. Um aber von den Hervorbringungen Gottes sprechen zu können, müssen wir zuvor die Hervorbringungen des Menschen kennen lernen, denn auch für die Erkenntniss ist der Mensch Vermittler zwischen Gott und Natur. — Alles, was der Mensch schafft und wirkt, schafft und wirkt er nach seinem Bilde (Gedanken), in seinem Bilde, und all sein Schaffen ist nichts als ein Sichaussprechen. Es fragt sich nun, was Bild ist, was leb- und leibhaftes und was unleb- und unleibhaftes Bild ist? Hier zeigen sich nun zwei Arten von Bildern, nemlich 1) das katoptrische oder Spiegelbild im weitesten Umfange und 2) das plastische Abbild oder Portrait. Beide sind unlebhaft und unleibhaft. Als Beispiel von unlebhaften Bildern dienen das Spiegelbild (z. B. das Luftbild der Rose im Focus des Brennspiegels), der Schatten, die Geistererscheinung als unwesentliches Bild einer abwesenden oder gestorbenen Person (Doppelgängerei). In diesem Sinne heisst es in der Apostelgeschichte, dass die versammelten Apostel, als sie der Magd nicht glaubten, dass der ins Gefängniss gesetzte Apostel Petrus leibhaft vor dem Hause stände, meinten, es sei nicht Petrus selbst, son-

dern sein Geist. Act. 12, 15. Das Wort Geist hat hier eine von der gewöhnlichen (z. B. wenn gesagt wird: Gott ist ein Geist, oder: der Mensch ist Geist) sehr unterschiedene und merkwürdige Bedeutung. Paracelsus und nach ihm J. Böhme nennen den Geist in diesem Sinne als wesenlose oder wenigstens vom Wesen verschiedene (abwesende) Erscheinung des Evestrum und man kann dasselbe mit der Fata Morgana vergleichen. Das katoptrische Bild unterscheidet sich vom Portrait dadurch, dass in jenem zwar ein Zusammenhang mit dem Original aber kein wesenhafter statt findet und dass in diesem gar keiner stattzufinden scheint. Im katoptrischen Bilde hat die Form nicht das Wesen, und das Wesen nicht die Form gesetzt, wie diess im Organischen der Fall ist. Das katoptrische Bild erscheint im Focus des Brennspiegels vollendet (cubisch), während das 2te nur als Fläche erscheint. Ein ungebildeter Mensch müsste jenes als Zauberei ansehen. Eben darum habe ich auch die Geistererscheinung diesen katoptrischen Bildern zugesellt, wohin auch die Luftbilder der noch nicht hinlänglich erklärten Fata Morgana gehören. Was das Erscheinen eines Abwesenden betrifft, so bemerke ich: dass Alles, was in einer gewissen Region noch nicht wesenhaft ist, in derselben nur als Geist erscheinen kann. Diess zeigt sich sogar beim Auf- und Untergang der Sonne, indem sie dort, ehe sie noch über dem Horizont steht, schon gesehen wird, aber nur in der Figur, und hier, wenn sie schon hinab ist, noch gesehen wird, ebenfalls nur in der Figur. Wenn nun schon ein Portrait, wohin auch alle Schriftzeichen, Hieroglyphen und Charaktere gehören, kein virtueller Nexus zwischen ihm und seinem Original statt zu finden scheint, so hat doch das Kind und das Volk einen solchen wenigstens mittelbaren Nexus von je geglaubt. Darauf beruhen die Heiligenverehrung in deren Bildern, die Amulette, Talismane sammt Charakteren und Signaturen. Darauf beruht der Glaube vieler Völker, dass in den Schriftzeichen Zauberei sei (Runenschrift). In diesem Glauben und Aberglauben liegt ein tiefer Zug der Wahrheit und der Aberglaube steht hier der Wahrheit näher als der gänzliche Unglaube. Das Volk sucht sich diesen Nexus auf zweifache Weise klar zu machen:

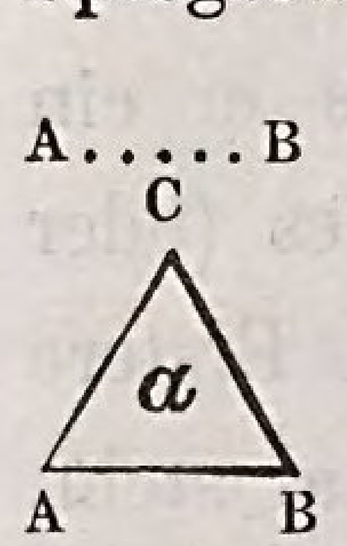
1) Durch freie oder unfreie Gegenwart des Originals. So sagt Jehovah im alten Bunde: Dort (zu Jerusalem) will ich meinen Namen hinsetzen.

2) Durch den Glauben, dass die lebendige Auffassung des Zeichens das Original herbeirufe. Allen Religionen liegt der Glaube zu Grund: dass das Namenausrufen einen Rapport mit dem Gerufenen bewirke. Wenn eine Somnambüle im wirklichen Rapport mit Jemand steht, und dieser in der Ferne sie laut nennt, so fühlt sie eine Beunruhigung. Diess Alles beweist, dass der Glaube an einen inneren Nexus des Bildes mit seinem Original tief gewurzelt ist, worüber man bei Paracelsus und Helmont vieles finden kann. Imago, magnes und magia sind identisch. Unter keine von beiden Arten der Bilder kann aber der Mensch als Bild Gottes gehören, weil er auch in seiner Trennung vom Original ein leib- und lebhaftes mit einer vita propria ausgestattetes Wesen, ein dädalisches Bild bleibt. Die Lehre vom Bilde hat also einen Schritt weiter zu thun, wenn sie uns über das Verhältniss Gottes und des Menschen Aufschluss geben will. Diess Verhältniss ist die Religion selber. Nur im speciellen Theile der Dogmatik kann diese Lehre vollständig durchgeführt werden.

Wenn man also sagt, dass der Mensch Gottes Bild ist (oder sein soll), so meint man hiemit freilich so wenig, dass er ein unlebhaftes Portrait von Gott, als dass er ein katoptrisches (oder Spiegel-) Bild als leblose und leiblose Figur ist. Das Erstere nicht, weil das Bild in virtuellem Rapport mit dem Orginal steht, und weil es als wesentlich oder leibhaft zugleich lebhaft ist, das Zweite nicht, weil es doch ein vom Original geschiedenes Leben und Bestehen hat, oder als wesenhaft und nicht als unwesentliches Bild sich erweiset. Allerdings muss endlich auch hier das Bild sowohl vom Original als von dem Träger des Bildes unterschieden und darf also weder mit ihm confundirt, noch dürfen beide von einander getrennt werden. Moses, nach ihm die älteren Theologen und J. Böhme, verstehen darum unter dem Worte „Schaffen“ die actuatio substantiae (der Creatur als des Trägers des Bildes, womit indess keine gegen Gott absolute Substantialität gemeint ist) und unterschieden hievon das Inspiriren des Bildes.

J. Böhme sagt, dass das Aeussere (Niedrigere) das Innere (Höhere) nicht unmittelbar selber fahen und fassen kann, sondern nur dessen Glast, Bild oder Figur. Das Innere wohnt auch unmittelbar seinem Bilde inne, und nur mittelst desselben dem Träger (Wesen); aber eben vermittelst des Bildes dominirt es den Letzteren (das Wesen). Es ist Gottes Lust, sein Gleichniss zu besitzen, nemlich nicht nur, sich im Gleichniss (empfindungslos) zu sehen, sondern auch im Wesenhaftwordenen zu empfinden.

Aber das Wesen muss (in seiner Eigenschaft) dem Bilde entsprechen. Das Wasser z. B. ist als solches Sonnenspiegel (sonnenhaftes Wesen) und fäht der Sonne Bild, nicht aber die Erde, und wenn es mit letzterer gemischt (getrübt) wird, so verliert es seine Spiegelhaftigkeit und das Sonnenbild, weil sein sonnenhaft Wesen in ihm verborgen oder verdorben ist. Hier aber enthüllt sich uns das Geheimniss der Imagination als In- und Hineinbildung. Nemlich die Begierde zieht eben dasselbe Wesen an oder in sich, welches, dem Begehrenden entsprechend, dessen Bild fahen kann, und worin also das Begehrte sich in das Begehrende einzubilden vermag. Das Entstehen und Bestehen des Bildes hängt also von der Erzeugung und von dem Bestande des ihm entsprechenden Spiegelwesens ab.



Wenn A das Begehrte (sich in B. hineinzubilden Strebende), B das Begehrende ist, so geht von A die Sollicitation als Lust aus, welche das dem A (seinem Bilde) entsprechende Wesen in B zu entwickeln strebt, und welche Entwickelung man mit einer Tingirung oder Besamung von A aus, so wie eine Conjunction von B statt hat, vergleichen kann, womit in B das Spiegelwesen entwickelt (B selber in dieses transmutirt wird) und das Bild von A sich leibhaft und lebhaft ihm eingibt oder in ihm aufgeht. In diesem Sinne sagt J. Böhme, dass alle Imagination durch Fürstellung geschieht, nemlich des fürgestellten Dinges Eigenschaft erregt dieselbe Eigenschaft in dem, welche es sich darstellt, und sucht diese (durch Conjunction) dominirend (rühs vom Hebräischen Rhrsh) zu machen, damit es das Bild in sich fahe. — So ist es das Sonnencorpus, welches das sonnenhafte Wesen in dem Beschienenen erregt, um sich im Er-

regten einzubilden. Es ist hier übrigens das Begehrende und das Bild Fahende nur als Einzelnes gegen A vorgestellt, in der That sind es aber immer drei (A, B, C), welche, vereint und sich attrahirend, das Spiegelwesen bilden, welchem a sein Bild einsenkt. So wie bemerkt werden muss (hier aber nicht ausgeführt werden kann), dass das Bild als Figur hiemit Leben und Wesen zugleich gewinnt oder lebhaft und leibhaft zugleich wird.

Bei einem Bilde (Form, Gestalt) denkt man sich immer das Ineinander- und Miteinander-sein eines Vielen in Einem, so wie dieses in jenem und zwar so, dass beide zugleich einander setzen. Selbstbegriff und Selbstformation sind dasselbe. Gott (sagt Meister Eckart) oder die absolute Monas, was aber für jede Monas suo modo gilt, entgiesst sich in Wurzelweise in sich (der Vater im oder als Sohn), welcher Erguss oder Aus- (vielmehr Ein-) gang als unmittelbar Geburt ist und heisst, und er ergiesst sich mittelbarer Weise aus Vater und Sohn (filioque) in oder als Geist. Wie nemlich die Monas, sich selbst in sich unmittelbar ergiessend (die Vermittelung ist hier keine andere als die sich gleichsam subtilisirende, intendirende und erfüllbar (Raum) machende Anstrengung), Inhalt gibt, erfüllt, findet, so entwickelt sie sich als Erfülltheit als Geist. (Der Ausdruck der Unmittelbarkeit weiset zwar alle Erklärung zurück, wie denn auch die neuere Philosophie für das Setzen, Sichentäussern, Abfallen der Natur und der Idee keine Erklärung gibt; jedoch findet allerdings hier eine Vermittelung statt, welche J. Böhme nachgewiesen hat.)

Auf solche Weise entsteht (besteht) die erfüllte Sphäre (Auge), nemlich durch das sich intensirende, zum Raum oder zur Intraction subtilisirende, zeugende Anstrengen des Vaters, durch Remission desselben als Erfüllung und Geburt, durch Entwickelung und durch Befassung der Entwickelung. Diese Entwickelung ist aber Bildung, Formation, welche als Scheidung und Unterscheidung, als Actus oder im Werden und Entwerden betrachtet, uns den Begriff des Formationsstreites zur Hand gibt und zwar im Momente der wirklich vollendeten Formation als ausgeglichen, so wie sowohl vor diesem Momente als nach ihm als unausgeglichene actuose Differenz hervortretend. Das Formirte oder sich Formirende

kann nun zwar in normaler Formation bestehen, ohne dass jedoch die Relation ihrer Formationsmomente oder Elemente fixirt ist, in welchem Falle das Gestaltete den Hervorgang des Formationsstreites und der Difformität in potentia noch in sich trägt. Oder das Formirte kann in dieser seiner normalen Formation fixirt sein, die Entzündlichkeit seines Formationsstreites somit radical in sich getilgt haben, oder es kann aus dem ersten unfixirten Normalzustande seiner Formation in jenen der Difformität übergegangen sein, ohne dass jedoch diese Difformität in ihm fixirt ist, endlich aber kann auch diese Fixation seiner Difformität eingetreten und die wirkliche Entzündung seines Formationsstreites unlöschbar in ihm geworden sein. — An der Möglichkeit dieser vier Zustände ist nicht zu zweifeln, und sie zeigen sich uns in Bezug auf die intelligente Creatur und den Menschen, als Gottesbild in folgenden vier Zuständen, nemlich: 1) Insofern sie ursprünglich in und zu diesem Bilde geschaffen waren und in ihm d. i. dem Unschuldstande bestanden; 2) insofern die nichtintelligente Creatur (z. B. die nicht gefallenen und in der ersten Versuchung bestandenen Engel) aus diesem ersten Zustand in den zweiten übergingen; 3) insofern der Mensch aus dem Unschuldzustande in den des restaurirbaren Falles ging; 4) der Teufel und der Verdammte. Also: Unschuldstand, fixirte Integrität, restaurirbare Difformität, unrestaurirbare Difformität. Hiebei fällt sogleich auf, dass bei allen diesen Zuständen die Formationselemente dieselben bleiben, keine neuen hinzutreten oder abgehen, sondern dass nur ihre Relation und hiemit freilich das Product derselben (der Gestalt) sich ändert, wesswegen man Recht hat, die Verderbtheit einem Derangement der Bildungsmomente zuzuschreiben, obschon man nicht Recht hat und keinen vernünftigen Grund, die Möglichkeit einer Fixation eines solchen Derangement's in einer Creatur zu leugnen, wodurch freilich die Verderbtheit sich zum Verderber hypostasirt und verselbstigt; wie denn die Behauptung eines unpersönlichen Bösen so absurd ist als jene eines unpersönlichen Guten. Der von Spinoza in die Philosophie eingeführten, aber von ihm nur in der Negativität gefassten Definition: omnis determinatio est negatio (weil sie nemlich zugleich auch positio ist) kann man folglich die Definition: omnis formatio

est positio et negatio zugesellen, womit unser gegebener Begriff eines Formationsstreites um so klarer wird. Zur Erläuterung dieses Begriffes eines Formationsstreites scheint vorerst die Anzahl der Factoren der Formation unbestimmt, und also beliebig zu sein. Wir wollen hier indess diese Zahl auf drei setzen, und wir berufen uns hiebei nur auf jede Socialformation, welcher dieser Ternar zu Grunde liegt, indem die éine Function als die centrale und allgemeine, die zweite als die sondernde und die dritte als die vereinzelte stets unter dreierlei Agenten vertheilt ist, König, Minister und Beamte, — Centralwirker, Mitwirker, werkzeugliche Wirker. Soll es nun zu einer bestandhabenden Formation kommen, so muss, da Vielherrscherei, wie schon Homer sagt: (εἷς κοίρανος ἔστω) oder Vielbildnerei nichts taugt, nichts schafft, der eine dieser Agenten als Bildner nicht nur, sondern auch als Wesenserzeuger die Primatie haben und wenn wir die drei Factoren mit a, b, c bezeichnen, so kann a sich unter keiner anderen Bedingung formiren oder bilden, als dass b und c sich nicht allein nicht bilden, sondern der Selbstbildung von a dienen — gemäss dem Nexus, den wir in der letzten Vorlesung zwischen dem Bild und seinem Wesen zeigten — und weil die Wesenserzeugung mit der Bildung und Gründung zusammenfällt, so sieht man ein, dass im ersteren Falle weder b noch c sich selbstisch und alleinig im Grund fassen dürfen, oder dass es nicht zur ausschliessenden Selbstgründung von b und c kommen darf, wenn die Selbstbildung von a vor sich gehen und Bestand haben soll. Könnte nun per hypothesin diese Subordination aufgehoben, könnte b oder c in geschiedene oder dominirende Begründung gebracht werden, so würde b oder c in und durch diese geschiedene oder dominirende Selbstbegründung auch dominirend sich als Wesen und eben so als sich bildend erweisen und der Manifestation von b oder c müsste also ebensowohl die Occultation des Wesens und Bildes der beiden übrigen entsprechen, als dieses bei der dominirenden Action von a mit b und c der Fall war. Wobei indess sich uns die Bemerkung aufdrängt, dass, falls die Subordination von a, b, c als constitutiv sich erweiset, jede Abweichung von ihr eine Reaction unter den Factoren zur Folge haben muss und folglich ei-

Staats-
Bibliothek
Bamberg

nen Conflict oder Streit, welcher z. B. der ausschliessenden Gründung oder Selbstbildung von b oder c sich widersetzt und welcher macht, dass es hiebei mehr oder minder beim Streben bleibt und dass der Formationsstreit sich zwar negativ als Abwesenheit der Form und des Wesens oder als Difformität und Wesenscorruption, nicht aber positiv als gelungene Formation kund zu geben vermag. Le mal ne peut jamais prendre nature (forme). Jede Versetzung der Principien (Abweichung vom Gesetz) gibt also sich als Entstellung, Difformität oder Unform kund, nicht als blosse Abwesenheit der Form.

Die Anwendung dieser in sich selbst klaren und auf sich selbst beruhenden Principien einer Doctrin von der Bildung auf die Lehre vom Bilde Gottes in der Creatur oder insbesondere im Menschen ist so leicht, dass ich nicht umhin kann, anticipando auf selbe aufmerksam zu machen. Wenn man nemlich im Menschen dreierlei Lebens- (Geist-) weisen und dreierlei Wesens- (Leibes-) weisen nach den drei Principien, dem himmlischen oder Lichtprincip, dem feurigen Naturprincip, welches für sich oder abstract das finstere heisst, weil es Alles, was es sich zu subjiciren vermag, ins Finstere setzt, und nach dem irdisch-zeitlichen anerkennt, so begreift man leicht, dass es seine Function war, durch Aufschliessen der Imagination in das Lichtprincip das Lichtwesen und das ihm entsprechende Lichtbild in sich zu fixiren und durch diess Lichtprincip die beiden anderen dieser Formation dienend zu subjiciren. Man begreift ferner, dass dieses Aufschliessen der Imagination und Subjection nur durch einen geschiedenen Selbstbildungs- oder Selbstgründungsstreit dieser drei Principien möglich war, und dass es in der Wahl der Imagination des Menschen lag, welches Princip zum bildenden im Menschen und sich ihm ein- und zubildenden werden sollte, d. h. welches Princip in ihm zur Substanz, zur Selbheit hervor-, und welches zur blossen desubstanzirten, entselbsteten Natur in ihm zurücktreten sollte. Von einer solchen primitiven Imagination haben wir freilich keinen Begriff mehr, obschon wir wissen, dass all unsere innere und äussere Bildung durch Imagination (Lust, Begierde &c.) bedungen ist. Durch Imagination ins Irdische ward nun der Mensch irdisch be-

Staats Bibliothek Bamberg

leibt und begeistet und ward irdisches Bild, so wie er durch diese Imagination des Lichtbildes mit dem Lichtwesen und Lichtleben (Lichtleib) verlustig ward. Und so wie der Verführer Adams, nemlich Lucifer, der als Thronfürst denselben Thron besass, welchen Adam besitzen sollte, indem er in das feurige Naturprincip imaginirte, nicht, sich selbem zu subjiciren, sondern in ihm und von ihm nur zu gründen, zu forschen und das als Thron zu beherrschen vermeinte, dagegen aber ihm heimfiel, so erging es auch dem Menschen, welcher durch seine Imagination in den Welt- und Sternengeist gleichfalls Herr dieser Welt zu werden hoffte, dagegen aber Knecht ward. Endlich ergibt sich aus dieser unserer Darstellung vorläufig, dass und wie durch jene Imagination Lucifers das selbstische Naturprincip in ihm und durch ihn zu Willen kommen und in ihm und durch ihn als sich selbst zu gründen strebend auch zum Streben der Selbstbildung, zum Idealisirungsstreben gelangen konnte und musste, oder wie Lucifer diese geistige Potenz als höllisches und Finstergestirn oder Finsteridee gleich einem geistigen, ihn besitzenden Bandwurm sich einerzeugen oder in sich fixiren konnte, oder wie der böse Geist zwar ein von der Creatur, welche ihn in sich erzeugt, Verschiedenes, aber doch ausser und ohne sie nicht Bestehendes ist. Einer Verschiedenheit und Abhängigkeit, welche wir übrigens suo modo in allen unseren wohl- oder übelthätigen Gedanken erfahren, wie denn schon Plato sagt, dass jeder Genitor nur in seinem Genitus Leid oder Freude gewinnt und nur in und durch letzteren belohnt oder gestraft wird. So wie Aehnliches vom Menschen gesagt werden muss, welcher gleichfalls in und durch sich dem Princip der Zeitwelt oder Zeitregion eine höhere und ideellere Potenz und Selbstbildungsmoment verschaffte, als selbes ausserdem erlangt haben würde.

Oben ist gezeigt worden, inwiefern das Bild den Rapport zwischen Producenten und Product vermittelt. In der Lehre von der Freiheit des Willens wird dieser Satz weitere Anwendung finden. Es sei z. B. a der Träger, welcher das Bild von b produciren soll in folgende Figur: 

. Der erste Moment ist der der Einstrahlung von b in a und dadurch der Erregung von

a zur Rückstrahlung. Diess ist der Moment der Lust. Durch diese Imagination bekommt a die Kraft, einen Willen zu zeugen nach b, indem die Imagination von b in a eine Schwängerung von a war oder eine Samenerzeugung; diesen erzeugten Samen wirft a in b zurück, und nun ist der Wille von a in b. In b und nach b wird der Wille von a gebildet. Wenn nun das Bild in b vollendet ist, so strahlt es zurück in a und gestaltet den Leib des Bildes, und nun ist das Bild vollendet. Es sind also drei Momente bei der Ausgestaltung des Bildes, der erste ist die Imagination (Geistbild), der zweite die Willensgestaltung (wesenhaftes Bild) und der dritte die leibhafte Gestaltung (leibliches Bild). Im Negativen kommen dieselben drei Momente vor. Die Sünde ist nemlich zuerst nur in der Imagination, oder dann im Willen oder gar in der That. Daher bewache deine Imagination, denn hier kannst du der Sünde leichter obsiegen. Der Zweck des Bildens von Seite des Bildners b ist der der Sensibilisation desselben. Der eine Lichtstrahl geht von b nach a und kehrt von b sensibilisirt in den sieben Farben zurück, die nicht blosse Brechung des éinen Lichtstrahles sind, sondern Bilder. — Dasselbe Gesetz, welches bei der Willenserzeugung vorkommt, zeigt sich auch bei der geschlechtlichen Erzeugung. Das Weib imaginirt in den Mann und erregt in ihm den Samen. Diesen wirft er in's Weib und dort wird er gebildet zum Kinde.

Man sagt mit Recht: anima est ubi amat. Bei magnetischen Erscheinungen, im Schlaf, im Tode ist der Leib nicht da, aber das Geistbild bleibt und zwar bei allem dem, worein der Wille sich gesenkt, worein er seine Liebe gesetzt hat. Der Zweck der Production ist die Sensibilisation, welche das Product dem Producenten zurückgeben muss und welches der Producent erwartet, nicht als wenn es der Producent zu seiner Erhaltung aufspeisen müsste oder wirklich aufspeiste, sondern weil die freie Rückgabe, die Sensibilisation (die Brechung des göttlichen Lichtstrahles) die Bedingniss der Speisung des Geschöpfes ist. Die Hegelische Philosophie hat die Rückgabe an Gott als Tod und den Tod somit als nothwendig gefasst. Allein es ist nicht einzusehen, warum jene Rückgabe an Gott Tod sein soll, da die Creatur ja im Momente ihrer

Aufgabe und Rückgabe an Gott von ihm ponirt, bejaht oder gespeiset wird. Wäre aber jene Rückgabe an Gott Tod, so wäre das ja wahrlich keine freie Hingabe, sondern ein eiserner Zwang. Doch wir haben glücklicherweise einen Gott, der nicht den Tod geschaffen und nicht, wie Saturn, vom Frasse seiner Kinder lebt! Insofern das Princip der Sensibilisation mit dem der Natur zusammenfällt, muss sie sich zum Schöpfer wie das Niedere zum Höheren, wie das Natürliche zum Uebernatürlichen verhalten. Diess gilt selbst in der Zeit, freilich nur im Momente der Erzeugung; weil in der Zeit Alles sich trennt, so kann hier das Product wieder höher zu stehen kommen als der (schon erloschene) Producent. Gerade mein Wissen, dass ich von Einem hervorgebracht bin, ist die Anerkenntniss eines Höheren, relativ Unbegreiflichen. Es coincidirt das Wissen meines Hervorgebrachtseins mit dem Nichtwissen der Art und Weise dieses Hervorbringens.

Die h. Schrift redet vom Schaffen Gottes als von einem Sprechen, und es ist gleichfalls nur ein Sprechen, was alles besonnene Handeln des Menschen bedingt. Der Entschluss ist ein Aussprechen meines Willens. Die Weise, auf welche der Wille effectiv wird, ist die magische, darum, weil sie die radicale, primitive, unerklärbare und eben desshalb göttlicher Abkunft ist. Dieses magische Wirken ist insofern dem Schaffen aus Nichts parallel zu stellen. Diese Macht des Willens zeigt sich effectiv, wenn der Wille bildend ist. Eben so zeigt sich die Primitivheit im Empfangen. Auf dieser Macht des Willens beruht die Bildung, Verbildung, Umbildung und Unbildung des Geschöpfs. Wir finden selbst in der physischen Region diese Macht als Trieb. Eine merkwürdige Aeusserung desselben ist z. B. das Versehen schwangerer Weiber an Gegenständen. Man kann sagen, das ganze Imaginationsgeschäft ist nur ein Versehen. Ueber die Gränzen der Macht des Willens wissen wir nichts. Sie sind ganz schwebend. Ja es gibt Fälle, in denen unser Wille ausser unserem Organismus in einem anderen wie in unserem eigenen wirkt. Der Wille st der äussersten Nullität, wie der grössten Potenzirung fähig*).

*) Was Schopenhauer über die Magie des Willens lehrt, ist von Baader nach dem Vorgange Böhme's, Oetinger's und St. Martin's ungleich reiner

Die niederste Stufe ist die Asphyxie, wo der Kranke kein Glied bewegen kann, aber, was merkwürdig ist, noch hört. Wie viele Menschen gibt es nicht, die so tief gefallen sind, dass sie nur noch die Stimme des Gewissens hören, aber auch gar nichts mehr thun können, um demselben Genüge zu leisten! Der Mensch wird der Causalität seines Willens inne, so wie er anfängt zu handeln, und es ist begreiflich, dass er den Anfang des Wissens nur in das (wissende) Thun setzen darf. Er sieht in sich jenes nichtintelligente Wirken dem intelligenten wie einen Schatten dem Leibe folgen und auch ausser sich findet er diess Gesetz. Selbst in Augenblicken, wo er von irgend einer Gewalt sich fortreissen lässt, erkennt man, dass er dem Gedanken dadurch nicht entgangen ist, vielmehr wird er inne, dass in demselben Augenblicke, als der Gedanke ihm nicht mehr inwohnt, der Gedanke ihn durchwohnt und dass er sich in der Gewalt desselben befindet. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt, muss man hier ändern in: Fata cognoscentem ducunt, inscium trahunt. Christus rief: Vater! verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! — Wer nicht weiss, was er thut, wird thun gemacht. Denn nur die Wissenden sind die Freien, die Unwissenden die Unfreien. — Da der Mensch weiss, dass der Gedanke in ihm wohnen sollte, so sieht er ein, dass er in einem abnormen Zustande ist, wenn er vom Gedanken nur durchwohnt ist. Die Physik, wie wir schon früher hörten, hat es zur Einsicht gebracht, dass auch kein Sandkorn sich der kosmischen Bewegung dieser Gravitation entziehen kann. Wenn diess Gesetz schon in der Natur gilt, um wieviel mehr muss es nicht in der Geisterregion gelten! Daher: Nichts bewegt sich allein! Kein Geist denkt allein! Und so wie der Mensch nur durch seine aufrechte Stellung zum freien Gebrauche seiner Glieder gelangt, so erlangt er auch nur durch Aufrichtigkeit d. h. durch

und tiefer erkannt worden. Uebrigens ist diess der Punct, von dem aus es Schopenhauer möglich werden könnte, sich von der Unzulänglichkeit seines Systems zu überzeugen, und von der Nothwendigkeit, sich zu den Tiefen Baader's zu erheben. Man vergleiche Schopenhauer's Schrift Ueber den Willen in der Natur. Zweite Auflage, S. 91—116, besonders S. 107—114, und Baader's Werke B. III, 359—432, besonders S. 374—375. H.

das Aufgerichtetsein zu Gott den freien Gebrauch seiner Intelligenz.

Wir finden theils magische noch ungeborene Gedanken, theils aber auch bereits fertige Gedanken in uns, die wir nicht erzeugt haben. Wie können nun jene bereits fertigen Gedanken entstehen? Können nichtintelligente, selbstlose Kräfte Gedanken erzeugen und sie in unsere Intelligenz heraufbringen? Gewiss nicht. Und doch werden nur solche nicht von mir erzeugte, bereits fertige Gedanken zur Aufnahme angeboten, und gegen meinen Willen stellen sie sich ein und quälen und peinigen mich. Wo anders können nun diese Gedanken herkommen als von geistigen Wesen, die innerlich mit mir sprechen. Böse, aber auch gute Gedanken werden uns dargeboten. Diese letzten sind die Hungrigen, die von uns gespeist sein, diess die Durstigen, die von uns getränkt, diess die Nackten, die von uns bekleidet sein wollen*). Wir können nicht indifferent zwischen beiden bleiben, wir müssen die einen oder die anderen aufnehmen. Wir haben die Gedankenfreiheit verloren, doch bleibt die Hoffnung, sie wieder zu gewinnen. Die Erreichung der freien Gemeinschaft und freien Bewegung unseres Gedankens mit und in dem Centralgedanken in Gott ist die höchste Aufgabe des Lebens, der Religion und der Philosophie, und jede Philosophie, die dieses letzte Ziel nicht hat, ist schlecht.

*) Dieser geistige Sinn der bekannten Worte Christi verträgt sich sehr gut mit dem wörtlichen, welchen Baader keineswegs ausschliessen wollte, wie er ja überall weder eine idealistisch verflüchtigende, noch eine am Buchstaben klebende oder diesen ausschliessend cultivirende Exegese begünstiget. Wenn man die ganze bezügliche Stelle bei Matthäus XXV., 31—46 genau vergleicht, so wird fast unmittelbar durch die von Jesus gebrauchten Worte in unseren Gedanken der universelle Sinn erweckt, welchen Baader darin erblickt hat, nemlich dass wir alle guten Gedanken von Gott in Geist, Willen und Gemüth aufnehmen und durch Thaten und Handlungen ausführen und befestigen sollen. H.

XI. Vorlesung.

Wir fahren in der Betrachtung des Menschen fort, sowohl in der Absicht, um vorläufig sein ursprüngliches Verhältniss zu Gott und zur Welt kennen zu lernen, als in jener, um in ihm als in dem Ebenbilde Gottes (seiner Copie) das Original (Gott) selber zu lesen, so viel nemlich die durch den Abfall des Menschen bewirkte Entstellung dieses Ebenbildes dieses Lesen uns noch möglich macht. Denn freilich fehlt so viel daran, dass der Mensch dermalen das ist, was er ursprünglich sein sollte, nemlich ein Buch, worin wir und alle intelligenten Creaturen Gott, als der dieses Buch selber geschrieben, klar und deutlich lesen könnten, dass wir vielmehr in ihm nur zu oft kaum die ihm ursprünglich niedrigere Natur, ja nicht selten nur das infranaturale Böse selbst, zu lesen vermögen. Wäre indessen der Mensch, was er sein sollte, so würde er allerdings uns genügen zum directen Beweise des übernatürlichen und überweltlichen Gottes sowohl als des innerweltlichen. Wir haben in den vorhergehenden Darstellungen die Superiorität des Menschen, so wie die Spontaneität seines (intellectuellen) Hervorbringens damit erwiesen, dass wir zeigten, dass und wiefern ihm das Vermögen der Erzeugung des Gedankens d. i. seiner geistigen inneren Selbstgestaltung, und hiemit auch des Selbstanfangens aller Production (als Fortsetzung und Nachbildung jener) gegeben ward. Indem nemlich der Mensch nur denkend (für sich sprechend) sich zu äussern vermag, so sucht er mit Recht zu allem von ihm nicht Hervorgebrachten gleichfalls den Gedanken als jene innere Gestaltung oder alleinige Causalität, gleichviel, ob dieser Gedanke dem Hervorgebrachten inwohnt, oder selbes als Macht nur durchwohnt. — Der Mensch vermag schon darum den unmittelbaren

Bezug nicht zu verkennen, in welchem er als denkend und sprechend mit der ersten Causalität in seinem Innersten steht, weil er das Wesen der Dinge (wenn schon nur nachdenkend und nachsprechend) nicht zu erkennen und auszusprechen vermöchte, wenn selbes nicht einem Denken und Sprechen seinen Urstand wie seinen Bestand verdankte; d. h. dasselbe lebendige Wort, welches die Welt schuf und trägt, schwebet uns gleichsam, wie die Schrift sagt, in unserem Herzen und in unserem Munde; der Mensch ist auch nur in seinem Herzen denkend und sprechend doch nie allein, und der sich hier allein wähnende Atheist und Egoist sind nur Phantasten.

Obschon nun aber der Mensch als denkend und sprechend vermöge seiner Natur berechtiget und berufen ist, mit diesem ersten oder Urdenken und Ursprechen in unmittelbarer freier Gemeinschaft zu sein, und sich fortwährend in solcher zu befinden, so sehen wir doch, dass er dermalen keineswegs dieser freien Gemeinschaft sich erfreut, und dass er, wie immer, seine ursprüngliche Denk- und Sprechfreiheit darum eingebüsst hat. La pensée, sagt Voltaire, n'est plus à nous, nemlich: wir befinden uns zwar beständig gleichsam in Mitte von bereits fertigen Gedanken, die wir nicht selber erzeugt haben, und die wir nicht selber sind, die aber unsere eigene Denkthätigkeit zu ihrer Aufnahme, Fortzeugung oder Sensibilisation sollicitiren*). Wir finden uns indessen hiebei eben so oft übelthätigen, geistverfinsternden und destructiven Gedanken (pensées meurtrières) preis gegeben, als wir nach wohlthätigen, lichtgebenden, geistbefreienden und productiven Gedanken uns umsonst sehnen. — Bei dieser unleugbaren Unfreiheit, Passivität und Abhängigkeit des Menschen in seinem innersten Thun, welche ihm den unwiderlegbaren Beweis gibt, dass es nicht mehr

*) Wir haben vernommen, dass unser Gedanke nichts von uns Verschiedenes, sondern unsere eigene geistige Gestalt selbst ist, in die wir uns einführen. Dieses gilt also von allen nicht von uns erzeugten und doch als fertig sich uns darbietenden Gedanken, welche gleichfalls nicht per generationem aequivocam erzeugt sein, und nur von denkenden Wesen kommen können, von denen man also sagen muss, dass sie auf solche Weise uns innerlich erscheinen.

res integra mit ihm ist, bleibt ihm indessen doch noch immer das Vermögen der freien Wahl oder Auswahl unter diesen ihm sich darbietenden Gedanken. Wenn er es schon leiden muss, dass ihm nichtgute Gedanken neben guten dargeboten werden, so vermag er doch selbe zu beurtheilen, die einen zu verwerfen und von sich abzuhalten, indem er die anderen adoptirt, die Negirungskraft der einen in der Affirmation der anderen zu gewinnen, d. h. frei wollend sich diesen Gedanken als ihn sich zuzugestalten strebenden, ihre Intussusception in ihm suchenden (ihn hiezu versuchenden) Potenzen zu öffnen oder zu verschliessen. Ja er darf selbst hoffen, dass er, durch Beharrlichkeit, Treue und Geduld, endlich von allen diesen störenden und von jenem Urgedanken und seiner Gemeinschaft ihn ablenkenden (zerstreuenden oder ihm entgegen sich setzenden) Einflüssen frei gemacht sich habend, zum Besitz und Genuss dieser freien Gemeinschaft wieder durchdringt.

Und so führt uns denn unser Vortrag zur Lehre oder Theorie der Freiheit des Menschen, als zu einer Doctrin, welche der Ausbildung noch allerdings und um so mehr bedarf, als sie eine der wichtigsten philosophischen Doctrinen für die speculative generelle Dogmatik ist, und welcher wir darum eine Reihe Vorlesungen widmen wollen.

Von der Freiheit des Menschen Ihnen, meine Herren, sprechend, muss ich nun vor allem zweien schier allgemein noch herrschenden Irrthümern widersprechen, nemlich sowohl demjenigen, welcher diese Freiheit in jenem Sinne für absolut nimmt, in welchem nur der absolute Geist (Gott) frei genannt werden kann, als einem zweiten Irrthum, welcher die Freiheit der Willkür oder der Wahl mit der wahren Freiheit vermengt, da ja doch jene nur die Bedingung zur Erlangung der letzteren ist, und da der Mensch nur durch die Vermittelung des rechten Gebrauches und Verbrauches seiner freien Willkür zum wahrhaft freien Willen gelangt, so wie die unrechte Verwendung oder Application seiner Wahl die Unfreiheit und mit ihr die Impotenz seines Willens zur Folge hat. Indem sich nun die Widerlegung dieses zweiten Irrthums in der Folge unserer Untersuchung über das Wesen der Freiheit von selbst

ergeben wird, will ich hier nur kurz jenen ersten den Menschen vergötternden Irrthum beseitigen.

Die Freiheit Gottes und der Creatur kann nur derjenige confundiren, der, beide verkennend, beide confundirt oder nicht unterscheidet. Wir haben aber bereits vernommen, dass Gott sich von der Creatur dadurch unterscheidet, dass jener das Naturprincip (der ewigen wie der zeitlichen Natur) setzt, wogegen dieses den creatürlichen Geist setzt, oder eine Voraussetzung desselben ist, so dass die creatürliche Persönlichkeit jenes Naturprincip (Naturgrund) nie ganz in ihre Macht bekömmt, und welches (welchen) der endliche Geist, wie wir vernahmen, als ein Anderes oder als ein Nicht-Ich selbst dann noch unterscheidet, wenn er durch seine Einkehr in Gott (in die Monas) mit ihm völlig in Harmonie oder völlig naturfrei (nicht naturlos) sich befindet. Wenn darum, wie Meister Eckart sagt, nur derjenige absolut frei ist, der von nichts abhangt und an dem nichts hangt, so sieht man ein, dass diese Freiheit nur Gott, nicht aber der Creatur zukommen kann, welch letztere nemlich einestheils von Gott abhangt, und an welcher anderentheils jener ihr Naturgrund (als ihr leibliches Princip im allgemeinsten Sinne dieses Wortes) hangt; leicht zwar und unfühlbar, falls die Intelligenz ihrer Abhängigkeit von Gott treu ist, schwer, lastend und drückend dagegen, falls sie dieses nicht ist. Denn nur Gott frei dienend wird der endliche Geist naturfrei; naturunfrei dagegen und der Macht dieser Natur (dem bellum internecinum zwischen diesem Nicht-Ich und Ich) anheimfallend, so wie er seinem und dieser Natur Gott seinen Gehorsam und Dienst aufsagt. Wobei ich bemerke, dass, wenn man von diesem Naturgrunde als von einem dunkelen und verfinsternden spricht, man dabei nicht vergessen darf, dass nur in letzterem Falle selber als dunkel sich kund gibt, so wie in ersterem Falle (wenn nemlich die Intelligenz ihrem Gott dient) derselbe Grund der Manifestation des Lichtes dient*).

*) Wenn Oetinger im Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia S. 365 von der Transformabilität der Seele in Licht oder Finsterniss spricht, so muss man bemerken: 1) dass sie als Geist ins Licht geschaffen ist,

Man könnte, was die Freiheit einer Creatur überhaupt betrifft, sagen, dass mit dem Schaffen einer solchen ein Widerspruch gesetzt und dessen Lösung gleichsam als Problem aufgegeben ist, insofern zugleich die absolute Selbständigkeit, Freiheit und Eigenheit Gottes und nicht minder die Selbständigkeit, Freiheit und Eigenheit der Creatur bestehen soll. Zwar scheint, wie ein Schriftsteller bemerkt*), dessen Gedankengang ich, als meinem begegnend, mit Vergnügen hier (nemlich in der Fixirung des ersten Moments der Freiheit) öfter folgen werde, dieser formale Widerspruch im (unbewussten) Sein bereits damit gelöset zu sein, dass diese Eigenheit der Creatur doch nur von Gott stammt und dass ihr Wesen, wodurch sie eine selbständige und eigenthümliche ist, doch nur ein gottverliehenes ist. Aber dieser anscheinende Widerspruch muss, wie J. H. Fichte bemerkt, im Bewusstsein der Creatur selber gelöset sein, oder diese muss sich frei und selbständig eben nur in, mit und durch Gott wissen, so wie denn diese Creatur eigentlich weder sich noch Anderes wahrhaft weiss, wenn sie sich nicht von Gott gewusst weiss, welch letzteres sich Gewusstwissen eigentlich die Grundlage und die Voraussetzung alles ihres Wissens ist**). Es ist darum zu erörtern, wie die Creatur zu jenem Wissen ihrer als mit dem Wissen von Gottes Selbständigkeit und Freiheit zugleich seienden und nur durch diese zu verwirklichenden eigenen Freiheit gelangt und zwar durch rechte Vermittelung, so wie sie durch eine falsche

und 2) nur aus diesem als Lichtgeist sich stabiliren oder als verfinsternder Geist sich aus dem Licht ausgehend gestalten kann. Diese Finsterniss ist also mit der Natürlichkeit nicht identisch, so wie der Geist Licht- oder Finstergeist ist. Gott hat keinen (intelligenten) Geist in die Finsterniss geschaffen, nur nichtintelligente Creaturen.

*) I. H. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie. Stuttgart und Tübingen, Cotta 1826.

**) Es ist eine Einseitigkeit der Erkenntniss, wenn man das Bedürfniss des Menschen zwar einsieht, zu wissen und zu erkennen, aber nicht jenes, erkannt zu werden, und sich als erkannt zu wissen. Welchem Bedürfniss, ans Licht zu kommen, das Bedürfniss, sich selbem zu entziehen, entgegen steht.

Vermittelung zum Bewusstsein ihrer Unfreiheit kömmt, in welch letzterem Falle jene obenbemerkte Dyas als Radical der Creatur effectiv und empfindlich als Widerspruch und innere Zerrissenheit ins Bewusstsein tritt.

Zur Erklärung dieses Widerspruchs will ich hier aus meinen noch ungedruckten Vorlesungen über Naturphilosophie zum weiteren Nachdenken einen Schlüssel mittheilen, welcher zum Theil das Geheimniss des Lebens als Gliederlebens aufschliesst. Wenn Paulus sagt: nam et corpus non est unum membrum, sed plura (Korinth. I., 12, 14), so sagt er hiemit, dass diese Glieder eben nur, indem sie zugleich viele (unterschiedene) oder eigene (Eigenschaften, besondere) und zugleich Eines sind, den Organismus constituiren. Dieses Zugleichsein des Viel- (Unterschieden-) Seins und des Einsseins ist folglich selbst so wenig ein Widerspruch, dass im Gegentheil letzter als Widerstreit zwischen den Gliedern (Eigenschaften) und ihrer vita propria nur dann hervortritt, wenn sie aufhören, zugleich viel und Eins zu sein. Man sieht aber leicht ein, dass dieses Zugleichsein ihres Vielseins und Einsseins nur dadurch möglich ist, dass diese Doppelheit in zwei Regionen und Sphären vertheilt und geschieden sich befindet, und zwar so, dass die Region, in welcher sie Eins sind, über jener steht, in welcher sie viele und geschiedene sind, letztere Region in sich befassend und sie durchdringend. Woraus denn folgt, dass jede Union als harmonische oder freie Coordination nur in einer gemeinschaftlichen Subordination gegründet, folglich monarchisch oder hierarchisch ist. — Wie aber diese Glieder oder Eigenschaften nach Oben (Innen) subjicirt und hiedurch Eines sind, so gehen sie wieder nach Unten (Aussen) in eine gemeinschaftliche Stätte (Region) ihres Wirkens (in éinen Leib) zusammen und auch diese zweite Vielheit und Einheit sind nur begreiflich, wenn man hier umgekehrt die erste (die Vielheit) als über der letzteren (der äusseren Einheit) stehend annimmt und das gemeinschaftliche Subjicirtsein des Leibes als die zweite Bedingniss der freien Coordination der Glieder und Eigenschaften des Lebens anerkennt, welche folglich nur dienend zu herrschen, nur herrschend zu dienen vermögen. Indem ferner diese Eigenschaften im Normalstande des

Lebens in ihrer Coordination ununterbrochen in Eintracht und Liebe virtuell ineinander ein- und übergehen und jede alle übrigen affirmirt und so von allen anderen affirmirt wird, d. h. indem sie von der höheren Einheit als uniens ununterbrochen sich ineinander einführen und aufheben lassen, erneuert sich diese Einheit virtuell eben so beständig in ihnen, als sie sich beständig in ihrer Gesondertheit erneuern, in und aus ihrem gemeinschaftlichen, gleichfalls hiemit immer erneuerten Leibe, in welchen sie wirkend ausgehen, weil diese Eigenschaften, indem sie eben so beständig die Restauration ihrer Geschiedenheit von ihm als Speise hiemit empfangen, sich aus ihm beständig in ihrer Geschiedenheit bekräftigen oder substanziren. Woraus sich denn begreift, wie die Gestalt lebendig oder in den continuirlichen Process der Gestaltung eingeführt sich befindet, so wie sich hieraus das Verhältniss jener Eigenschaften (als nicht-leiblicher Organe des Lebens oder als dessen Mitwirker, virtutes) zu ihren leiblichen Werkzeugen (vis) feststellt. — Wenn nun übrigens schon die vita propria dieser Eigenschaften des Lebens (sonst auch Gestalten oder Geister der Natur genannt) weder mit ihrem gemeinsamen Leibe (der Natur im engeren Sinne), noch mit der vita propria der individuellen Creaturen vermengt werden darf, welche aus dieser gemeinsamen Natur hervorgehen, so lässt sich doch, was hier von den Eigenschaften des Lebens und ihrer vita propria (als in Mitte seiend zwischen einer höheren und einer niedrigeren Einheit) gesagt worden ist, suo modo auch auf die Individuen éiner Communion oder éines Reiches (Region) anwenden, deren freie Gemeinschaft oder Coordination folglich gleichfalls nur durch jene doppelte Subjection (éin Geist und éin Leib) besteht. Filius, sagten die Alten, in matre est, si pater in filio, oder non est filius in matre, si pater non in filio u. u., d. h. der Sohn beherrscht die Mutter nur, insofern er sich vom Vater beherrschen lässt, der Vater sucht und findet den Sohn nur in der Mutter, in der er ihn erzeugt *). Man

*) Man sollte freilich nicht mit den Kabbalisten und Schwenkfeldianern den Begriff der Geschlechter (Vater und Mutter) als einer Fortpflanzung dienend in Gott hineintragen. Wenn es indessen in einem höheren Sinne

kann hieraus auch vorläufig einsehen, was es mit jenem Doppelacte der Schöpfung auf sich hat, „als eines sich zum Grunde

erlaubt ist, von einem genitor und genitus zu sprechen (wie die Kirche sich ohne Anstand und Bedenken dieser Ausdrücke bedient), so muss man in demselben Sinne von einer Mutter sprechen können, wie denn auch die Schrift die Σοφία oder Δόξα unsere Mutter, die Oben ist, nennt. Die Causa wird nicht unmittelbar Genitor, sondern damit, dass sie sich in Grund einführt oder, wie J. Böhme sagt, indem der Wille in sich geht, wird er sich selbst zu einem Spiegel, welcher nicht schon der genitus ist, sondern in und aus dem der Wille begehrend (imaginirend) sich fasst, schwängert, und dieses Gefasste ist der Genitus, welcher sodann jenen Grund und Spiegel (Mutter) offenbar macht oder ausspricht, ein Ausgesprochenes, welches J. Böhme die Σοφία (Herrlichkeit) heisst. Wenn die Herrlichkeit (Δόξα) Gottes Seine Anschauung (Λόγος προφορικός) ist, so ist auch sie wie die innere Gestalt oder das innere Wort, als aus und in der Conjunction eines Descensus und Ascensus entstehend und bestehend zu erkennen, und diese Aeusserung (Verwirklichung) nicht mit dem von Unten nach Oben, von Innen nach Aussen etc. zu vermengen. Dass alle Bildung das Resultat einer Conjunction eines Aeusseren und Inneren ist, beweiset schon die Imagination. A könnte nemlich nicht meine Imagination erregen, falls es nicht auf ein ihm entsprechendes, in mir bis dahin unerregtes A einwirkte, und ich thue dabei nichts, als dass ich durch mich diese Conjunction vermittle (womit das Bild erzeugt wird), oder dass ich diese Conjunction hemme (die Erzeugung des Bildes hindere oder das schon erzeugte tilge). Wie Gott von der Natur frei ist, die doch seines Wesens und von Ihm ungetrennt ist, so ist auch die Seele naturfrei und Herr der Natur, weil sie mit Gott ėin Geist ist und doch aus der Natur blüht und wächst. Wohl ist Gott nicht ganz mit der Seele (Creatur) zu vergleichen, denn Gottes ewiger Wille ist eine Ursache und Anfang der Natur, aber mit Gottes Majestät, deren Glanz aus der Schärfe der ewigen Natur entsteht, und doch vor der Natur urständet, als der Blitz der ewigen Freiheit, von dem die Natur in ihrer scharfen Geburt den Glanz fängt, und ihn im Feuer erhebt (potenzirt) zu einem hohen triumphirenden Licht, um welcher Ursache willen die ewige Freiheit ausser der Natur sich nach dieser sehnt, da sie will im Wunder offenbar sein, und die Majestät in Herrlichkeit und Macht haben; denn wenn keine Natur wäre, so wäre auch keine Herrlichkeit und Macht (Dreizahl), viel minder Majestät, auch kein Geist, sondern eine wesenlose Stille und ein glanz- und scheinloses Nichts. Böhme's Dreifach. Leben 16, 37. — Intensa sunt omnia illa, sagt Oetinger, ubi potentia inexistit in alia potentia, e. g. potentia aquea inexistit in ignea, ignea in aquea. Ignis et aqua igitur sunt intensa. Extensum est omne id

Legens des Vollkommenen für das Unvollkommene zu dessen Urstand und Bestand oder Erhebung und zugleich als eines Schwebens des Vollkommenen über dem Unvollkommenen zu dessen Belebung," wie sich die älteste sinesische Philosophie ausdrückt*). Die Creatur entsteht und besteht nur, indem sie der Vermählung des Himmels (Vater) und der Erde (Mutter) dient. — Jener oben bemerklich gemachte Widerspruch zwischen der vita propria des Geschöpfes und der des Schöpfers erscheint sohin nach der hier gegebenen Erläuterung bereits zwischen der vita propria der Eigenschaften (Glieder) jedes Lebendigen und der des Centrallebens desselben. Wie nemlich jene Eigenschaften zu keinem anderen Zwecke ihre vita propria haben, als um das Lebendige zu gestalten oder dessen Bild auszuwirken, so gilt dasselbe suo modo von der Creatur, und diese kann unter keiner anderen Bedingniss Etwas an und für sich sein, als unter der, dass sie das Ebenbild ihres Schöpfers ist, als ihres Wesens, und nichts anderes sein will. Wie der Anfang der Natur und Creatur sich nur als indigentia Dei kund gibt, und wie Gott als der Absolute (dem weder etwas genommen, noch etwas zugesetzt werden kann) ausser sich unmittelbar kein anderes Sein, sondern nur das desiderium sui als des allein Seienden setzen kann, so kann dieser indigentia Dei oder substantiae nicht anders abgeholfen, die Creatur nicht anders vollendet werden, als dass sie dem éinen Gott, zu dem sie sich doch nicht selber machen kann, ihn nachbildend, dient. J. Böhme setzt darum mit Recht den Anfang der Natur in die Begierde (Gottes), und Jacobi sagt, dass der Ueberfluss das Bedürfniss erfunden habe.

quod per elevationem et propagationem intensi ab essentia in Substantiam transiit. — Quod habet essentiam debet prius habere vitam et motum, vitam et motum habent omnia dei opera, etiam lapides. Substantia vero est, quod per vitam et motum in essentiis latentem, in speciem distinctam formatum est. Substantia est extensum quod substat essentiis (intenso) quae formant substantiam. In der substantia ist die in coexistentia der Essentien in Harmonie, und sie helfen sich einander in der Production (Fülle). Hienach ist der Begriff der spinozistischen Substanz abstract, als Extensum ohne Intensum.

*) S. Windischmann a. a. O. I. Abth. 152.

XII. Vorlesung.

Um einzusehen, wie die Creatur zum Begriffe ihrer eigenen Freiheit als schlechthin einig mit Gott gelangt, damit Er ungehemmt von ihr und ganz ihr inwohnend (sie erfüllend) wie sie durchwohnend in ihr sich offenbaren, sich selber in ihr spiegeln*), in ihr ruhend sie als sein Gleichniss besitzen, und ihre Selbheit zu seiner Offenbarung machen kann, muss man mit J. H. Fichte a. a. O. zwei Momente im Bewusstsein der Creatur unterscheiden. Diese kann nemlich und muss vorerst unmittelbar ihrer Eigenheit als der schlechthin freien bewusst werden, weil sie sonst sich nicht als Ich wüsste, und nur in einem zweiten Momente (welchen wir als jenen der Erfülltheit ihrer formalen unmittelbaren Freiheit näher werden kennen lernen) kann ihr die Ueberzeugung zu Theil werden, wie dennoch diese ihre Freiheit oder Eigenheit nur dadurch entwickelt, vollendet oder verwirklicht wird, dass sie sich als Eins mit Gott ergreift, als ihn manifestirend, d. h. dass sie, wie J. Böhme sagt, jenes sich selber Fassen als gleichsam ihr Naturrecht an und in Gott wieder frei aufgibt, um es (ihre Selbheit) durch diese Vermittelung als durch eine zweite und neue Gabe Gottes (oder Wiedergeburt) wieder verherrlicht zu empfangen. Wenn es nun allerdings ein erhabenes Gefühl des Menschen ist (dessen Erweckung und Erweckthalten sich besonders die stoische

*) Ein höheres Wesen wohnt einem niedrigeren inne, oder spiegelt (reflectirt) sich in ihm, wenn es letzteres gleichsam als Auge oder Leib anzieht, daher die Worte: Wunder, miraculum, miroir, admirer, speculatio &c. — Wenn das Spiegelnde selber lebendig und Geist ist, so ist der Affect der Bewunderung zwischen dem Spiegel und dem sich Spiegelnden getheilt.

Philosophie angelegen sein liess) sein Inneres jeder Naturgewalt enthoben zu wissen, und die ganze Macht des Universums, wie Fichte sagt, sich gleichsam an ihm als an einer Brandung brechen zu sehen, ja wenn der Mensch hiemit, formal gefasst, freilich Bild des göttlichen Selbstseins ist (als ein ungründlicher Wille, den nichts zu brechen vermag), — so muss doch sogleich bemerkt werden, dass, indem die Creatur auf solche Weise sich in ihrer Selbheit erfasst, als formaler und inhaltsleerer Wille, diese Erfassung unmittelbar nothwendig in die Aufhebung dieser Leerheit oder in die Selbsterfüllung und positive Selbstbestimmung übergehen muss*). Auf dieser ersten Stufe der Negativität aber abstract festgehalten, erscheint die Freiheit in Bezug auf Gott nur als formale Selbheit, welche zunächst die Creatur von Gott nur scheiden kann, und es kann Sie, meine Herren, darum nicht befremden, wenn unsere Moralphilosophen seit Kant, indem sie von den so eben bemerkten zwei Momenten des Bewusstseins der Freiheit nur diesen ersten gefasst, und abstract festgehalten, den zweiten Moment dagegen übersehen und ignorirt haben, freilich zu keinem anderen Begriffe der Freiheit gelangen konnten, als einestheils zu einem bloss formalen und inhaltslosen, andererseits zu einem irreligiösen.

*) Was vom formalen, leeren Willen (dem Willen im engeren Sinne) im Verhältnisse zum erfüllten (realisirten) Willen gilt, das gilt auch vom formalen Erkennen im Verhältnisse zum erfüllten. Jener ist als causa noch nicht efficiens, als Vater nur erst in potentia (die aber freilich, auch in actum geführt, immer wieder als potentia restituirt sein muss, wie das Ei und die Henne, der Same und der Baum mit der Frucht zugleich bestehen), dieser ist causa efficiens, Vater actu. Der erstere hat indess als sich admirirend und in der Magie der Imagination die magische (ideelle) Erfüllung in sich, welche die Begierde erweckt, und durch welche letztere die reale Erfüllung bedungen wird. Jenes Imaginiren ist ein Sichcopiren, Sichdupliren, Gleichniss- oder Bild-Zeugen, Spiegeln &c., so wie ein Entwickeln, Expandiren dieses Einerzeugten oder Gefassten, durch welche Expansion (in ein Auge oder eine Sphäre) der Wille sich in Leib schliesst. Die Kabbalisten sagten darum, dass schon der Ensoph (der formale unergründliche Wille) zwar den Ternar (folglich Quaternar) bereits in sich habe, aber nicht actu in Vater, Sohn, Geist und Sophia entwickelt und verselbständigt.

Diese formale, noch inhaltsleere, unmittelbare Freiheit ist aber keine andere als jene der Wahl, und Sie begreifen somit, dass ohne die Vermittelung einer solchen Wahl (d. h. ohne Versuchung) die Creatur ihrer selbst sich nicht bewusst werden konnte. Wenn der junge Piccolomini zum Wallenstein sagt:

„Zum Erstenmale heut verweisest du
Mich an mich selbst, und zwingst mich, eine Wahl
Zu treffen," —

so muss man diese Worte umkehren und sagen: Indem Gott die Creatur nöthiget, eine Wahl zu treffen, weiset er sie an sich selber. Er tritt gleichsam zurück, damit die Creatur hervortrete, und wir werden in der Folge vernehmen, wie dieses Zurücktreten Gottes, welches ursprünglich nur für den Moment der Wahl bestimmt ist, sich für die ihre Wahlfreiheit missbrauchende Creatur in eine Zeit protrahirt. — Vorerst begreifen Sie aber, meine Herren, hieraus den Unterschied dieser formalen oder Wahlfreiheit von der realen und erfüllten Freiheit, und sehen also den Irrthum derjenigen ein, welche die letztere mit der ersten (dem liberum arbitrium) vermengen*). Wie man nemlich dem absolut freien Gott kein liberum arbitrium (als Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem) zuschreiben kann, so ist auch jede vollendet gute Creatur einer solchen Wahl enthoben, jede unwiederbringlich böse ihr entsunken. „La liberté, sagt Bonald (Théorie du pouvoir politique II. 393), dans l'homme n'est pas le libre arbitre, car le libre arbitre est le choix entre le bien et le mal, entre la liberté et l'esclavage. Tant que l'homme a ce choix, il n'a pas encore la liberté actuelle, puisque cette liberté ne peut exister qu'aprés avoir choisi, ou qu'au moment où le libre arbitre cesse." — Wenn ich aber nach dem Gesagten erst durch Vermittelung meiner Wahl gut oder böse werde, zum freien oder unfreien Willen gelange, so wird vorausgesetzt, dass ich vor der Wahl weder das eine noch das andere, d. h. dass ich unschuldig bin, und dieses Gut- oder Bösewerden durch den ge-

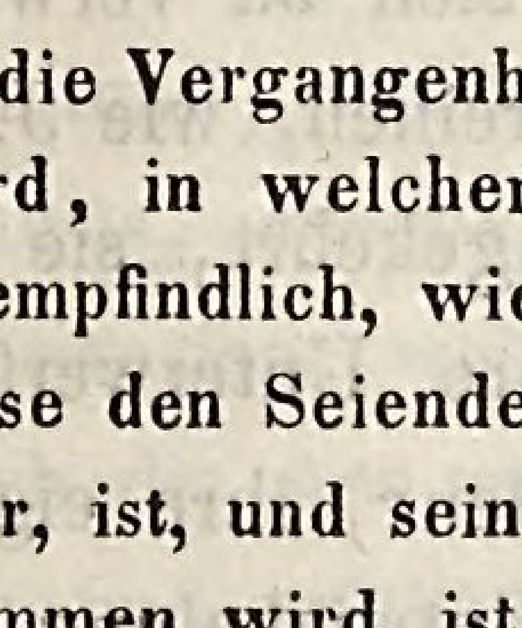
*) Die Einsicht, dass keine Creatur unmittelbar vollendet (unversuchbar und unverderblich) geschaffen werden konnte, zeigt nebenbei das Flache des Optimismus, jenes Systems, wonach Gott nur die beste Welt schaffen konnte.

wählten und mir einerzeugten Inhalt gälte darum eigentlich nur für jenen primitiven Uebergang aus dem noch unentschiedenen Zustande in jenen des entschiedenen Gut- oder Böseseins. Fände es sich folglich, dass der Mensch, so wie selber im Zeitleben erwacht, keinen bloss inhaltsleeren Willen, sondern einen bereits im nichtguten Sinne erfüllten (nitimur in vetitum) zeigte, und dass er andererseits doch des liberum arbitrium sich bewusst wäre, so zeigte er uns hiemit einen Widerspruch, den wir erst zu lösen hätten. Diese Lösung könnte aber und kann nur darin bestehen, dass man wenigstens für jeden Moment der Wahl des in der Zeit lebenden und mit einer Neigung zum Nichtguten bereits behafteten Menschen eine Wiederbefreiung von dem ausserdem bestimmenden Einflusse jener Neigung oder eine Suspension derselben annimmt. Der Mensch wird auf solche Weise für den Moment der Wahl in den Stand der Unschuld zurückgesetzt, und sein formaler Wille, den wir als den sich Inhalt gebenden auch den zeugenden (genitor) nennen können, wird von seiner bereits einerzeugten Erfüllung (genitus) frei, um neu zeugen zu können, oder, wie wir in der Folge sehen werden, er wird eben nur durch diese und in dieser neuen Einerzeugung frei. Genitus unius destructio alterius. Der hiebei frei übernommene Schmerz der Selbstverleugnung (als Mortification des bösen Willensgrundes) beweiset übrigens hinreichend, dass dieser Grund uns eingeboren, oder wesentlich in uns geworden ist, weil nur, was wesentlich (oder Fleisch) geworden, empfindlich ist, und dieser Schmerz soll uns als ein lebendiges Monument dazu dienen, von ihm aus regressiv den Fall des Menschen als ein Geschehensein oder als Geschichte zu reconstruiren*) oder zu beweisen.

*) Diese Weise, regressiv von der Gegenwart aus die Vergangenheit (die Geschichte) gleichsam zu reconstruiren, wird besonders in der Religionswissenschaft zu sehr vernachlässiget, wesswegen auch das Missverständniss der wechselseitigen Entbehrlichkeit der Geschichte und der Speculation so allgemein ist. Letztere dringt durch die Scheingegenwart zur wahren durch, und da in dieser wahren Gegenwart die Zeitbewegung sowohl vor- als rückwärts ruht, so ruht und gründet auch die Geschichte in ihr. Der Seher (Prophet) sieht nur darum zugleich in die Zukunft wie

Eine wichtige Folge, die sich aus dem Gesagten ergibt, ist übrigens die hiedurch gewonnene Einsicht, dass die Zeit für den gefallenen und ihr heimgefallenen Menschen eine Gnaden- und Erlösungszeit oder Anstalt ist, indem letzterem seine Ur- und Grundlüge, die er mit einem Male in sich sprach, und aus welcher er, sich selber überlassen, in alle Ewigkeit fort nur Böses aussprechen könnte, in dieser Zeit gleichsam en detail oder in jeder einzelnen Anwendung wieder zur neuen Affirmation oder Negation vorgelegt, und ihm somit die Macht gegeben wird, regressiv durch Legung eines guten Grundes den ganzen bösen Grund in sich zu tilgen*). Woraus denn für die Lehre der Freiheit der Satz folgt, dass das liberum arbitrium, welches der Mensch in der Zeit übt, nicht das ihm primitiv angeschaffene, sondern nur das als Gnade ihm wieder verliehene ist. Nur hieraus begreift man, wie die Folge lehren wird, das Verhältniss der Taufe zur Erbsünde.

in die Vergangenheit, weil ihm ein Blick in die Gegenwart aufgeschlossen wird, in welcher alles Vergangene (Geschehene) noch ist, wenn auch unempfindlich, wie alle Zukunft in ihr schon ist. So nennt sich Gott bei Mose den Seienden (Gegenwärtigen) und in der Apokalypse den, welcher war, ist, und sein wird. Denn der, welcher gekommen ist, und welcher kommen wird, ist derselbe, welcher da ist. Wenn du mir sagst, dass vor 1800 Jahren Christus in die Welt gekommen ist, so dient mir dieses Sagen dazu, dass ich ihn in dieser Welt (in mir wie ausser mir) suche und finde. Ich hätte ihn nicht gesucht und gefunden ohne dein Sagen, aber dieses Sagen hätte mir nichts genützt, falls ich ihn nicht gesucht und gefunden hätte. **Paulus** argumentirt auf die gleiche Weise, wenn er gegen die Leugner der Auferstehung des Christus sagt: Wäre Christus nicht auferstanden, so wäret ihr noch nicht sündenfrei. Nun findet ihr euch aber und seid sündenfrei, also beweiset euch diese euere Sündenfreiheit die Gegenwart des lebendigen Befreiers und euere bekräftigende Gemeinschaft mit ihm.

*) 

Wenn + C den guten Willensgrund, — C den bösen, und ccc den Kreislauf des zeitlichen Lebens bedeutet, so wird für den Fall der guten Wahl in c ein entsprechender Grad von + in C gesetzt, so wie von — C getilgt werden, bis endlich nach vollendetem Zeitleben der ganze Grund + C gesetzt, der ganze Grund — C getilgt sein wird. Im entgegengesetzten Falle wird die Erzeugbarkeit des guten Grundes C + gleichfalls völlig erschöpft sein.

XIII. Vorlesung.

Mit dem Bewusstsein der formalen oder Wahlfreiheit beginnend, ist die Entwickelung selbst nothwendig auf eine zweifache Weise möglich, weil die Erfüllung jener auf eine zweifache Weise möglich ist*). Die Creatur erhebt sich nemlich aus ihrem Insichsein, und die Freiheit, ihre eigene bleibend, unterwirft sich dem Göttlichen in ihr, und so vermag nun erst dieses als die gottgegebene Anlage (die Idea oder das Bild Gottes) sich zu verwirklichen oder zu vollziehen. Hiemit ist aber die Freiheit, wie J. H. Fichte bemerkt, in ihr rechtes Verhältniss eingekehrt, sie hat ihre Bestimmung erreicht, und gerade durch ihre Unterwerfung („wer sich selbst erniedriget, wird erhöhet werden") ihre eigene Gewissheit, und die freudige Sicherheit ewiger Entwickelung gewonnen, wie denn nur, was durch Theilhaftwerden der Monas in sich Eins und selber ganz geworden ist, sich frei zu expandiren und sich effectiv oder wirklich auszusprechen vermag, wogegen jedes in sich Entzweite — dem tantalischen Bestreben, sich auszusprechen, unterliegend — verstummt und der Resistenz der nichtsprechenden Action anheimfällt**). — Freilich hört, wie Fichte

*) Molitor bemerkt in seiner Philosophie der Geschichte, dass die erste Wahl die Art und Weise der Evolution der Individualität bestimmt, welche also in der normalen wie abnormen Weise nur in einer Geschichte (Zeit) sich vollendet.

**) St. Martin, der so tiefe Blicke in das Wesen der Dinge gethan hat, und der noch so wenig verstanden wird, sagt in dieser Hinsicht von der Stummheit der materiellen Natur, und von der das Wort substituirenden, bloss resistirenden Action des Geistes in ihr: „cette nature n'est qu'une borne et une limite où vient expirer la voix de Dieu." — Wir

bemerkt, eine solche Creatur darum nicht auf, lebendig zu sein, oder vielmehr ihr wahres Leben, ihre freie Entwickelung zu begehren, weil sie noch immer durch die innere, wiewohl zurückgedrängte Einheit mit Gott verbunden ist. Aber dieses Leben lässt sich nur als ein krankes und widernatürliches anschauen, nicht als eine ruhige, erfüllende Bewegung, sondern als eine unruhige, verzehrende. Motus extra locum turbidus, intra locum placidus. — Des eigentlichen Lebenselementes und Alimentes aus Gott entbehrend, und dieses seinem eigenen Naturgrunde entziehend, geht in diesem durch die entgegengesetzte Reaction, welche es dafür empfängt, die unbefriedigbare Sucht nach Erfüllung auf, und die Crispation und gleichsam Vertrocknung dieses Naturgrundes bringt ihn zur Entzündung, in welcher Entzündung ihn die Schrift als das Feuer, das nie erlischt, als den Wurm, der nie stirbt, und als das Geburtsrad, das nicht mehr zum Stillstand gebracht (nicht mehr in die Tiefe und als in seiner Verborgenheit nur dienend gehalten*) werden kann, bezeichnet. Die Creatur ist durch ihre Genesis, die sie durchgehen muss, einer Krisis (periculum vitae) unterworfen, welche sie indess, wie wir sahen, selbst entscheidet durch die Art und Weise, wie sie, oder worin sie ihre Freiheit fasst und erfüllt**). Entweder nemlich als das, was sie ist, als

werden in der Folge uns ausführlich über die Ursache und den Zweck dieser anscheinenden Trennung der Action des Geistes von seinem Wort und Gedanken erklären, und bemerken hier nur, dass der Mensch doch ununterbrochen das dieser Action entsprechende Wort sucht, und dass ihm die Ueberzeugung nahe liegt, dass dieses stumme Wirken des Geistes kein primitives, darum auch kein bleibendes ist; wogegen jene über die Natur Philosophirenden kaum eine Widerlegung verdienen, welche noch nicht einmal so weit gekommen sind, in jener, wenn schon stummen, Action die Gegenwart des Geistes zu erkennen.

*) Wir werden in der Folge vernehmen, wie dieses in der Tiefe Gehaltensein und Bleiben dieser Wurzelaction der Natur die Beleibung oder Leibwerdung des Lebens bedingt, welche mit jener Occultation entsteht und besteht, und mit ihrer Manifestation vergeht.

**) Beweggrund (Motiv) ist eben der feste (unbewegliche und darum bewegende) Grund oder das Gesetz, in das ich wählend eingehe, welchem ich mich subjicire als Genitor, mit und in dem ich sofort den Geni-

das Organ Gottes, als des Princips, in welchem Falle sie auch die ihr zugewiesene Natur als ein folgsames Werkzeug finden wird, oder sich selbst nicht als Organ, sondern als Princip setzen wollend*). Auf die eine wie auf die andere Weise hat die Creatur ihren Charakter (ihr wirkliches Wesen oder Unwesen), und durch diese Entscheidung und Scheidung sich selber, wie es uns hier erscheint, im ferneren Lebensverlaufe unwiederbringlich bestimmt; es geht keine andere Wahl von Aussen über sie als ihre eigene innere, und nach dem Genitus, den der Genitor in sich setzte, wird dieser (als nach dem Grunde seines Lebens und seiner Werke) geschieden oder gerichtet, d. h. er wird in jene Region gesetzt, aus welcher er seinen Genitus schöpfte; sic redit ad dominum, oder die Creatur, ihren Charakter entscheidend, entscheidet sich auch ihres Lebens Region selber. Indem aber das creatürliche Ich seinen eigenen Willen zum absoluten zu erheben strebt, verleugnet es zugleich sein Princip als solches, und lügt sich selber als Princip an, und so wie wir das, seiner göttlichen Idee entsprechende, diese als Selbstlauter durch sich, als Mitlauter oder Beiwort aussprechende Ich als ewiges und unvergängliches erkannten, damit aber auch als in sich vollendetes, befriedigtes und seliges, weil zu seiner wahrhaften Selbstheit gelangtes, so muss das ausser der Einheit mit Gott sich zu halten strebende, dem Bunde göttlichen Lebens sich verschliessende Ich den Charakter absoluter Leerheit und actuoser Nichtigkeit in sich tragen, weil

tus erzeuge, in Geist ausgehe und den Ternar schliessend mich in denselben fixire. Wenn ich als wollend schon nicht selber Motiv bin, sondern dieses wähle, so habe ich doch für diese Wahl kein Motiv. Ich bin wählend allein und frei. „La volonté annonce précisément un être agissant pour lui-même, et sans le secours d'aucun autre être, et la volonté naturelle à l'homme n'a point de cause, puisqu' elle est cause elle-même.

*) Die Restauration des dem Verderbniss heimgefallenen Organs ist nur durch eine Emanation des Centrums oder Princips möglich, welches sich hiemit frei zum Organ herabsetzt, ohne dass es aufhörte, Princip zu sein. Wogegen das Streben des Organs, sich als Princip zu setzen, und zu selbem zu erheben, nothwendig eine Depression dieses Organs unter seine Stelle veranlasst.

dem unwahren Sein und Wissen ein destructives Thun entspricht, und die reale Individualität*) vermag hier nicht zur Wirklichkeit zu kommen, so wenig als ihr Gegentheil, die schlechte Subjectivität und Individualität, ihr tantalisches Streben an jener Statt zu verwirklichen, und sich realen Inhalt zu geben vermag. Le mal, sagt St. Martin, ne peut jamais pendre nature. Hier ist der Widerspruch: To be or not to be, effectiv geworden, welcher aber nicht das Werden, wohl aber das beständige Verwerden oder Entwerden gibt**).

*) Mehrere unserer Philosophen vermengen noch immer diese wahre Individualität mit der unwahren oder schlechten, und fassen die Individualität als Einzigkeit (unicitas) nur von ihrer negativen Seite, und nicht zugleich von ihrer positiven. Jene fällt aber in das natürlich-creatürliche Princip, diese in die göttliche Anlage oder Idea.

**) Um diesen Widerspruch zu begreifen, muss man einsehen, dass und wie selber als Wurzel allem creatürlichen Sein zum Grunde liegt, als einem aus Gott herausgesetzten (ר ב oder ausserhalb, wovon noch das deutsche Wort: Gebären, stammt), oder wie Prof. Molitor (Philosophie der Geschichte oder über Tradition S. 85) sich ausdrückt, dass der Natur-Impuls sich (als etwas für sich Seiendes) zu centriren ein eben so nothwendiges Bedürfniss der Creatur ist, als das aus dem Gefühl des Mangels oder der Leerheit, d. h. dem Nichtssein in dieser Abgeschlossenheit von der Totalität entspringende Verlangen nach letzterer. J. Böhme bezeichnet diesen Widerspruch als die zwei ersten Naturgestalten des in die Natur sich einführenden Willens, nemlich als das Bestreben, sich in sich zu schliessen, und als das in und mit selbem erzeugte Widerstreben, als ein Zurückziehen in die Totalität. Das Begehrte wird dem Begehrten Object, indem das Begehrende aus jenem herausgesetzt wird. So setzt der sich admirirende Wille als sich begehrend (sich in Begierde fassend) aus sich selbst sich heraus (Ekstasis), wird sich selbst Object, steigert diese seine geschiedene Subjectivität vom essentialen (vegetabilischen) bis zur substantiellen Selbheit (Naturgeist), nimmt aber diesen (ζωόν) wieder aufhebend in sich und erhebt und bekräftigt damit sich zum wahren Geist, nemlich die Idea zur lebendigen Selbheit. Man kann also sagen, dass in Gott eine ewige Erlösung von Natur statt findet, nicht aber Versöhnung.

XIV. Vorlesung.

Die Betrachtung der Wahlfreiheit des Menschen führt uns natürlich zu einer Untersuchung des Wesens der Versuchung, weil nur aus dieser das creatürlich Gute, wie das creatürlich Böse hervorgehen kann, und das erstere nicht mit dem angeschaffenen noch unbewährten und unfixirten Guten vermengt werden darf, so wie das Glück, welches die Creatur vor dieser Versuchung (z. B. der Mensch im paradiesischen Unschuldstande) geniesst, ein noch unverdientes, darum nicht nothwendiges, sondern ein noch zufälliges oder precaires ist, welche Zufälligkeit der erst noch zu tilgenden Entfallbarkeit aus ihm, oder der Labilität der Creatur entspricht *). Diese Versuchung ist also in Bezug auf den Menschen um so mehr näher zu betrachten, da unsere Moralphilosophien hierüber so gut als gänzlich schweigen.

In jenem ersten unmittelbaren Sein oder Dasein des in die Welt als Gottes Bild gesendeten Menschen bot oder bietet sich ihm das Wahre als in seiner höheren Region zwar bereits fertig, vollendet, folglich auch manifest dar, jedoch mit dem Auftrag (der Mission), diese Manifestation in und durch sich in dieser niedrigeren Region oder Welt, welche eben einer solchen Manifestation ermangelte und bedurfte, fortzusetzen, zu wiederholen, ihr (der Wahrheit) in selber Zeugniss zu geben, oder, wenn man will, dieselbe in dieser anderen Region auszugebären, in welchem Sinne allein man von einer Theogonie sprechen könnte, zu welcher der

*) So heisst es im 1. Cap. der Genesis V. 31.: „Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona“ — und gleich im 2. Cap. V. 18.: „Dixitque Dominus Deus: Non est bonum esse hominem solum.“

Mensch als Mitwirker berufen ist*). Wenn nemlich der Menschensohn sagt, dass er in die Welt gekommen ist, um der Wahrheit Zeugniss zu geben (um Gott zu beweisen oder zu erweisen), so drückt er hiemit die ursprüngliche Bestimmung des Menschen selber aus, welcher seinem Berufe nur dann entspricht, wenn er nicht von der niedrigeren Natur, nicht von sich oder etwa von anderen höheren oder tieferen Geistern, sondern nur von Gott Zeugniss gibt, diesen repräsentirt und fortsetzt. — Wie nun dem Menschen zu diesem Zwecke eine Erkenntniss des Wahren, Guten und Rechten gleichsam in erster Instanz gegeben ist, so ist ihm (für sich und für Andere durch ihn) eine Erkenntniss in zweiter Instanz aufgegeben, und er vermag nicht anders als durch eine wahre Genesis hiezu zu gelangen. Nemlich jener höheren Region als Organ sich öffnend, wird er befähigt, die ihm hiemit als Gabe, oder wie der Apostel (I. Joh. 3, 9.) sagt, als Same einerzeugte Idee in einer niedrigeren Region auszubilden, und ihr Form und Leib in dieser zu geben, mit welchem gewonnenen Leibe sie sich in der niedrigeren Region zwar kund gibt, aber weil diese sie

*) Wenn man den Menschen als in diese Welt gesendet erkennt, so muss man auch den Zweck und die Veranlassung dieser Sendung kennen. Zu welchem Ende wären wir nun von jenem Kreise der göttlichen Unermesslichkeit losgetrennt worden, als Zeichen und Zeugen der Gottheit, wenn nicht, um in dem Bereiche, wohin die Weisheit uns sendete, das zu wiederholen, was in dem göttlichen Kreise vorgeht. Und wie hätte dieser besondere Bereich entstehen und vorhanden sein können, wenn nicht einige Wesen, sich der Ordnung entziehend, dadurch den Zugang zu dem allgemeinen Reiche eingebüsst hätten, weil die Ureinheit durch ihre Natur alles zu erfüllen sucht, und das Uebel also nur die sich selber ausscheidende Sammlung eines freien Wesens sein kann, und seine freiwillige Absonderung aus dem Gesammtbereich. Wie aber in diesem Gesammtbereich Gott zur Beschauungsfülle aller Wesen genügt, so hätten auch wir, als wir eine besondere Sendung und ein unterschiedenes Dasein erhielten, nicht Gottes Zeichen und Zeugen sein können in diesem gesonderten Bereich, als indem wir dessen Bild jenen manifestirten, welche, in ihrer eigenen Gegenwart sich selbstisch verschliessend, die göttliche Gegenwart aus dem Gesichte verloren, und als in eine abgesonderte Sphäre ihres Irrthums sich eingeschlossen befanden. Ecce homo von St. Martin.

nicht bleibend fassen kann, wieder in die höhere Region scheidet, nemlich bis in diese durchbricht, und hiemit die freie Communication der niedrigeren mit der höheren Region herstellt. Denn hier gilt was Christus sagt: „dass nur der, welcher vom Himmel kam, in ihn wieder auffährt.“ — Was nun aber diesen göttlichen Samen betrifft, welcher bei Mose auch der Weibessame im Gegensatze des Schlangensamens heisst, so muss man jenes Satzes der Scholastiker sich erinnern: „Intellectus videt, sed sine voluntate non format vel efficit“, d. h. man muss die actio vitalis, die plastische oder samliche Potenz des Willens anerkennen und einsehen, dass ohne dessen Function jene verlangte Ein- und Ausgeburt der Idee nicht zu Stande käme. Durch und aus dem Willen, sagt J. Böhme, ist diese Welt gemacht worden, und Alles hat seine Wiederfortpflanzung im Willen. Die schaffende und bildende Macht ist nur im Willen, im Verlangen und in der Begierde. Man muss in der Begierde die positive und die negative Function unterscheiden, die affirmirende und die negirende, die gebende, nährende und die nehmende, zehrende. Die positive Begierde sucht sich dem Begehrten zu subjiciren, die negative strebt dieses sich zu subjiciren. Die Attraction der Begierde zielt aber immer auf eine Intussusception, und zwar so, dass ich, ein anderes A positiv begehrend, mich ihm dienend zu seinem Manifestationsorgan und Werkzeug (Leib) lasse, selbes aber negativ begehrend mir zu meiner Manifestation zu subjiciren strebe, seine selbsteigene Manifestation also aufhebend und es entleibend *). Man sagt zwar, dass der Hunger (der Speise

*) Alles ist nach J. Böhme in der Begierde als dem Fiat in ein Wesen oder Bild gefasset und geschaffen und jede Creatur hat ihr eigen Fiat (Fiat-mère). Im Willen ist also die Idea (Spiegel) und in seiner Begierde die creative reale Macht (Fiat). Insofern nun Glaube Begierde ist, hat der Glaube das Fiat, und darum sagt Christus, dass alle Dinge dem Glauben möglich sind. Alle Vermehrung (Nährung, Wachsen, Generation und Regeneration) eines Dinges geschieht nur in seiner materia prima spermatica, in die es reducirt werden muss, aber der Wille ist diese materia prima spermatica. Wieder- oder Neugeburt des Sperma, welches das erlösende Blut ist. Als Same ist der Mensch nach Böhme nur Wille zur Creatur, wie der noch ungeschaffene Mensch samlich in Gottes Willen war. Aber der Wille, sagt Böhme, ist Alpha und Omega, Anfang und

wie des Geschlechtes) der Alimentation und der Befruchtung oder Fortpflanzung vorgeht, in der That aber ist dieser doppelte Hunger die ktisiogonische Potenz selber. — Im Hunger nach dem irdischen Princip habe ich mich selber irdisch (monstrosisch) gemacht, und nur im Hunger nach dem Himmlischen werde ich wieder himmlisch geboren, denn die Liebe hat in ihrer Wurzel die Macht, sich dem Geliebten gleich zu formen. — Die Berührung und das Eingehen meines Willens in einen solchen plastischen Willen (denn Wille geht nur in Wille, Same nur in Samen ein) ist sohin der Zweck, wozu jene erste Erkenntniss nur Mittel ist, weil das mich ziehende, die Intussusception sollicitirende Agens sich hiezu in mir erst fassen muss, und diese Fassung eben durch die Imaginirung, durch ihr sich in mir Bilden erstrebt (Ignoti nulla cupido). — Aber diese erste, noch unempfindliche, darum meinen Willen noch freilassende Erkenntniss ist wohl von jener realen Erkenntniss zu unterscheiden, zu welcher die Willensunion selbst nur Mittel ist, und welche diese belohnt oder bestraft, weil dieses reale Erkennen oder Wissen von dem Sein nichts Trennbares ist*). Denn allerdings erkenne ich Gott, die Welt, die Sünde und den Teufel anders vor der geschehenen Union (vor dem mich Einlassen mit ihnen), anders in ihr, anders endlich nach der wieder geschehenen Trennung, und so wie jenes noch unempfindliche (unwesentliche, unreale, oder, wie man auch sagt, bloss theoretische) Erkennen

Ende. Wie der Lebensbaum sich immer aus dem Samen, die Henne aus dem Ei gestaltet, so zeugt der Baum immer wieder den Samen, die Henne das Ei. Es ist darum falsch beide (den Willen und seine Ausgestaltung) abstract zu trennen und einen Samen ohne Baum, einen Baum ohne Samen sich denken zu wollen.

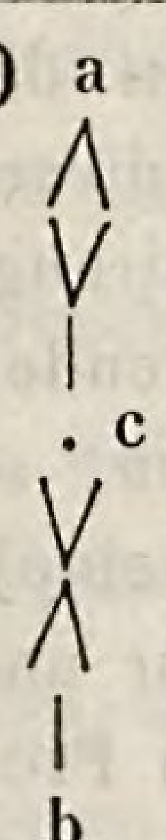
*) In diesem Sinne hat man darum z. B. folgende Worte Böhme's zu nehmen, wenn er (Vom dreifachen Leben des Menschen 6, 21 ff.) sagt: „So du einen ungöttlichen Willen in die That führst, so bist du sowohl ausser Gott als ein Heide, der Gottes nicht begehrt und den nicht will. Denn es liegt am Willen und nicht am (willenlosen) Wissen. So wir unseren ernstlichen Willen (aus dieser Welt Willen) in Gott setzen und Ihn begehren, so empfahen wir Ihn in unserem Willen, also dass wir in Ihm in unserem Willen geboren werden; denn durch den Willen ist diese Welt gemacht worden und im Willen steht unser Leben und all unser Thun."

der Anfang dieses Unionsprocesses war, so ist dieses letztere Erkennen (das reale, oder, wie man sagt, praktische) dessen Vollendung. Vis ejus integra, si conversus in terram.

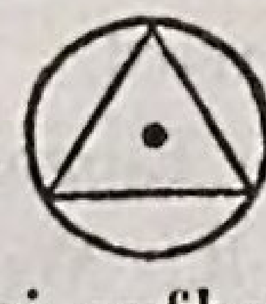
Auf die bisher gewonnenen Einsichten uns stützend, wollen wir nun einen Versuch wagen, speculativ jene Versuchung zu bestimmen, welche der Mensch zu bestehen hatte und hat, um sich als Bild Gottes in der Welt zu bewähren und zu realisiren, oder um seinem Beruf und Begriff wirklich zu entsprechen.

Wenn Gott überall die Mitte oder das Centrum ist, wie er es denn ist (medium tenuere beati, oder: Deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam), so muss dieses auch von seinem Bilde oder Repräsentanten gelten. Wenn folglich der Bestand des Centrums nur durch Subjection, Aufhebung und Zukehr zweier Tendenzen zu begreifen ist, nemlich einer diese Mitte zu überfliegen und einer ihr zu entsinken strebenden Tendenz, so sieht man ein, dass, wenn der Mensch diese göttliche Mitte in und an sich gleichsam reconstruiren sollte, ihm diese zwei zur Erzeugung jener Mitte nöthigen Potenzen erst geschieden oder in abstracto dargeboten werden mussten, damit er, ihre Geschiedenheit und Abstraction aufhebend und beide jener Mitte subjicirend, diese hiemit zur Selbstaffirmation brächte. Das Vermögen, diese Mitte zu überfliegen (über Gott sich erheben zu wollen), so wie jenes, ihr zu entsinken, musste ihm gleichsam zerlegt und geschieden in die Hand gegeben werden, damit er in ihrer Geschiedenheit von der Mitte, sie bezwingend, letztere durch sie in ihrer Concretheit herstellte. Aber der Wille des Menschen konnte diese doppelte Subjection nicht leisten, falls er nicht die doppelte Möglichkeit in sich selber inne ward, nemlich das Vermögen, falls er wollte, nach der éinen oder der anderen Richtung hin sich selber von der Mitte zu entfernen, und um dieses doppelte Vermögen in sich inne zu werden, mussten beide diese Vermögen, in ihm erregt, ihn suchend und versuchend sich ihm vorstellen, damit durch Entkräftigung beider dieser Tendenzen, und folglich durch Tilgung dieser Vermögen und durch Bekräftigung jener Mitte diese, welche bis dahin gleichfalls nur noch Vermögen oder Streben zur creatürlichen Realisirung war, zur letzteren gelangte. — Man könnte darum in

der Sprache der Mystik sagen, dass, wenn diese göttliche Mitte die Idea oder die himmlische Jungfrau ist, welche den Willen des Menscheu an sich zieht, um sich in und durch ihn creatürlich auszugebären oder Mensch zu werden — diese Jungfrau vom Menschen als Brautschatz die Ueberwindung jener zwei Mächte oder Vermögen verlangt, welchen beiden und ihren Lockungen er entsagen, oder auch gegen welche beide Mächte er diese Jungfrau beschirmen und ritterlich erkämpfen muss, und zwar um so mehr, da doch das Bestreben, welche jede dieser zwei Mächte gegen den Menschen äussert, sich in ihm und durch ihn creatürlich zu manifestiren, eigentlich gegen jene Jungfrau und gegen ihre creatürliche Manifestation gerichtet ist. — Mit anderen Worten: sollte die Himmlischwerdbarkeit im Menschen a potentia ad actum gebracht und fixirt werden, so musste seine Irdisch- (Thier-) werdbarkeit sowohl als seine Höllisch- (Teufel-) werdbarkeit radical in ihm getilgt werden, und wie die centrifugale Tendenz (die spiritualistische Hoffart) als überwunden und verwandelt das éine Element der himmlischen Liebe, nemlich die Erhabenheit, geben sollte, so sollte die dem Centrum entsinkende Tendenz (die materialistische Niederträchtigkeit) in ihrer Verwandlung der Liebe zweites Element, die Demuth, geben, und beide in dieser Union die göttliche Androgyne manifestiren*). — Wir werden in der Folge vernehmen, inwiefern die Geschichte die hier versuchte speculative

*)  Die Auffassung der (unvermittelten) Einheit gibt eine zweifache Ekstasis oder einen zweifachen Ausgang, hinauf oder hinein von der Mitte und herab oder heraus von ihr, so wie die Wiederaufhebung dieser Aufhebung durch ein entgegengesetztes wieder Herab (Heraus) und Hinauf (Hinein), hiemit aber die erfüllte Mitte zu Stande kommt. Jene Mitte kommt also nur durch ein wechselseitiges In- einandergeführtwerden jener beiden Ausgänge (als Nisus) zu Stande; der Widerspruch wird durch Ineinanderführen aufgehoben, was nicht ohne Gewalt (Schreck, Stoss, elektrischen Blitz) geschieht, und wodurch die Centrifugalität und Centripetalität sich umtauschen, die vis intensior remissior, die remissior intensior wird. Wie übrigens der Ausgang (die Centrifugalität) doppelt ist, so der Eingang (die Centripetalität), obgleich man beide bisher für einfach hielt. Wie die Scheidung (Entzweiung) aus Eins in Zwei geht, so kommt die Einung von Zwei in Eins. Mit der Ekstasis des Willens als Begierde entsteht sofort jene Zweiheit

Darstellung der Versuchung bestätiget, in welcher der Mensch sich als Bild Gottes hätte bewähren sollen, weil, wie *Fichte* a. a. O. bemerkt, die blosse Speculation in allem, was die Freiheit betrifft, nicht zureicht; — und ich mache Sie, meine Herren, hier nur darauf aufmerksam, wie richtig die Schrift die dem Jungfrauenbilde feindliche Macht als Schlange darstellt, weil nicht der teuflische Hoffartsgeist allein, und auch nicht das Thier allein, sondern weil nur beide zusammen als besessenes Thier, d. i. eben als Schlange, diese Feindschaft effectiv oder geltend machen können, wie sich denn auch in jeder Sündenlust und in jeder Schlangenkrümme ihrer Bewegung diese Doppeltendenz als besessene Thierheit nachweisen lässt. Was hier von der Versuchung des Menschen gesagt wird, welche die Realisirung des Bildes Gottes in ihm bedingt, wird begreiflicher, wenn man die der Sendung des Menschen vorgegangene Weltkatastrophe als einen Zusammensturz eines intelligenten und nichtintelligenten Universums sich denkt. Dem Menschen mussten nemlich die centrifugale Tendenz des ersten, so wie die centripetale, d. h. die dem Centrum als der Mitte entsinkende des zweiten, als geschiedene Potenzen sich darbieten, die er beide überwinden, den empörten Geist demüthigen, die geschwächte, ihres inneren Trägers verlustig und hiemit *schwer* gewordene Natur erheben sollte.

und jener Widerspruch. Wir haben es also hier mit einer doppelten (nach zweien Richtungen gehenden) Entäusserung zu thun, und erkennen die Flachheit der naturphilosophischen Construction, welche der éinen dieser Tendenzen (an sich) den Charakter der Aeusserung oder Realisirung, Production &c., der anderen den diese Aeusserung hemmenden, negirenden gibt. In der That aber negiren sich beide und so ihre Aeusserungen, so lange sie in Zwietracht sind (zwei widereinander, das dritte wider beide), und beide produciren (ausser sich), wenn sie vereint sind (eine für und mit der anderen, die dritte für beide). Sowohl der Production (dem Product) als der Destruction (die sich nur parasitisch an einem schon vorhandenen Product äussern kann) liegt also ein Ternar unter  oder vielmehr ein Quaternar  in der positiven Aeusserung, da die Einheit unmittelbar sich in zwei aufhebt, welche zwei durch das dritte wieder in sie zurückkehren.

XV. Vorlesung.

Wir haben vernommen, dass der formale Wille, in die Versuchung eingeführt, sich einen Inhalt gibt, und seinen Charakter oder seine Natur durch diese Selbsterfüllung bestimmt und entscheidet; wir haben gesehen, dass diese Erfüllung eine wahre Eingeburt (Genesis) ist, und wir unterschieden darum jenen formalen Willen als Genitor von diesem ihm einerzeugten, gefassten als Genitus, welch' letzter sich also zum ersten als der Grund zur Ursache verhält, wesswegen denn auch der formale Wille, als der noch ungründliche, der unerforschliche ist, welcher sich selber nur damit erforscht, sich sieht und findet (empfindet), was und wie er ist, dass er gebärend sich in einen Grund durch jene Fassung und Erfüllung einführt, durch welchen er sich verwirklicht, und von dem aus er erst (als causa efficiens) wirkt oder geistet, wie denn die Scholastiker das Verhältniss des Principium causalitatis zu dem Principium rationis sufficientis richtig stellten, indem sie letzteres als den Grund nahmen, in den die causa sich einführt. Die Pathologen unterscheiden darum mit Recht die causa morbi von der natura morbi, und von beiden die effectus morbi oder die Symptome; eigentlich sollten sie aber von beiden den spiritus morbi unterscheiden, welcher, so wie er entsteht, sich in seinen eigenen Leib einzuführen strebt*), wie man denn in demselben

*) Da er nun aber dieses nicht vermag, so kann er sich nur als zerstörend oder deformirend in dem corpus sanitatis äussern. Man begreift übrigens aus dem Gesagten, dass man zwar von einer besonderen natura morbi, nicht aber von einer besonderen causa morbi in der Region der Freiheit sprechen könnte, weil es eine und dieselbe causa ist, die sich in einen guten oder in einen nicht guten Grund einführt. Der Irrthum

Sinne von einer causa, natura, einem spiritus und corpus sanitatis sprechen muss. — Der nicht recht gewählt, keinen guten Inhalt sich gegeben, in einen nichtguten Grund sich eingeführt habende Wille hat sich aber hiemit eine Macht, eine treibende Wurzel, einerzeugt, und er vermag nun als ein böse seiender Baum keine anderen als jener Wurzel entsprechende, böse Früchte zu bringen. Der Mensch thut nur was und wie er ist. Setzet einen guten Baum, sagt der Herr, so wird die Frucht gut sein, setzet aber einen bösen Baum, so wird auch seine Frucht böse sein. So lange also jene Wurzel in ihm lebendig bleibt (als Radical des Bösen), so lange folglich der Lügengeist oder der verderbende als Krankheitsgeist ihm inwohnt, in ihm vermöge dieser Wurzel als Basis haftet und ihn besitzt, so lange diese böse Geburt nicht durch Eingeburt einer guten Wurzel (eines radicalen Guten) getilgt sein wird, so lange kann auch der Mensch aus dem bösen Schatze seines Herzens nur Böses hervorbringen, der effectus morbi kann nur der vita oder dem spiritus morbi, dieser nur der natura morbi entsprechen. Es hilft nun dem Menschen nichts, dass er die Wurzel des bösen Lebensbaumes, welcher er selber ist, selbst in sich gesetzt hat, denn eben durch dieses Setzen hat er das Vermögen verloren, sich selbst wieder herauszusetzen, und a novo eine gute Wurzel in sich zu setzen. Er hat die Wahlfreiheit verloren und verwendet, und er selber vermag sich diese Freiheit nicht wieder zu geben. Im Momente der ersten freien Wahl war sowohl A als B für den Menschen fasslich, und er hatte darum das Vermögen, sich durch die Fassung von oder in A einen guten Grund wie durch die Fassung von B einen nicht guten Grund in sich zu setzen, hiemit aber sich gut oder nicht gut zu machen *).

der Gnostiker und Manichäer, so wie der Prädestinationslehrer bestand, wie wir in der Folge vernehmen werden, darin, dass sie den Anfang oder Urstand des Guten und Bösen in die causa und nicht in den Grund legten.

*) Nicht etwa, als ob bei einer primitiven Wahl, wie wir sie hier betrachten, B schon bereits vor dieser Fassung nicht gut gewesen wäre. Denn wenn B eben dasjenige Princip ist, welches, wie wir oben vernahmen, durch seine Occultation der Manifestation von A dient, so ist es

Hätte der Mensch gut gewählt oder sich in A und A in sich gefasst, so würde B für ihn für immer in die Unfasslichkeit zurückgegangen sein, und er hätte sich in A wie A in sich für immer bestätiget und confirmirt. Da er aber B zum Grunde wählte, so ist A für ihn in die Unfasslichkeit zurückgegangen und verblichen. Die göttliche Idea, sagt J. Böhme, ist für ihn unempfindlich, stumm, wirklos, nicht mehr als Lust ihn attrahirend geworden, und als solche in ihm, in seinem formalen Willen, stehen geblieben, und wir sehen von diesem Standpuncte aus keine Möglichkeit oder kein Vermögen in dem Menschen, in A sich neuerdings fassen, und hiemit aus B wieder ausgehen zu können. Denn, falls er sich auch wirklich von diesem letzten Grunde frei zu machen strebt, indem er tiefer in sein erstes Moment des formalen Willens gleichsam als in den Abgrund seines Herzens ersinkt, so kann ihm doch dieses nichts nützen, weil er hier, nach obiger Voraussetzung, nichts Fassliches findet, somit keinen anderen Inhalt für seinen formalen Willen gewinnt; er kann darum von dem Grunde B nicht ablassen, weil er dieses nur durch eine neue (und zwar tiefere) Fassung in A, in dieses imaginirend, und einen neuen Willen aus ihm als Befreiungskraft von B schöpfend, vermöchte. — So weit führt uns die Speculation, wogegen aber die Erfahrung uns eines Anderen und Besseren belehrt. Wir findem nemlich, dass der Mensch, indem er seinem gefassten, nichtguten Grunde entsinkt, indem er von dem nichtguten Wirken ab- und mit ihm stille steht*), in seinem hiemit in das erste formale Moment

an sich, und in diesem Dienste gut, und es wird nur dem Menschen nicht gut, wenn es der Mensch diesem Dienste in sich entzieht, und zu einem Grunde der Selbstmanifestation in sich erhebt. In der Folge werden wir aber sehen, dass die erste Wahl des Menschen nicht mehr diese primitive, das Böse erst in sich erzeugende war, weil er dieses schon creatürlich erzeugt vorfand, so dass der Mensch sich die ihm von Kant zugedachte Ehre, der erste Erfinder des Bösen zu sein, verbitten muss.

*) Wie sich nemlich das Lebendige nur durch Thun und Wirken aus seinem gefassten Lebensgrunde in diesem confirmirt (la force se nourrit par l'action), so entwird es diesem seinem Grunde (und seiner Region) oder stirbt ihm (ihr) ab durch Einhalten jenes Wirkens, in welchem Sinne man die

zurückgegangenen Willen wirklich jenes A nicht verblichen, sondern fasslich findet, wobei indess nicht übersehen werden darf, dass der Mensch diesen ihm verborgen liegenden guten Grund doch nicht inne werden würde und könnte, falls ihm nicht ein selbem entsprechendes und seine Conjunction mit ihm durch den Menschen suchendes Agens von Aussen hilfreich entgegenträte, und dass der Mensch nur, nachdem er, diese Hilfe fassend, selbe in seinem Herzensabgrunde jenem in diesem noch unoffenbaren Grunde A als diesen ergänzend und belebend zuführt, in dieser Conjunction beider sich neu in A zu begründen und aus B zu entgründen vermag*). Eine Conjunction eines inneren Lichtes und einer äusseren Sonne, welche übrigens auch alles äussere Wachsthum bedingt, und ohne deren Verständniss man weder das Geheimniss des zeitlichen noch jenes des ewigen Lebens versteht**) Wäre

Lehre der Religion vom Tödten des alten Adams &c. zu deuten hat, so wie sich schon hieraus das Unphilosophische jener Trennung des opus operatum vom opus operantis und der vermeintlichen Entbehrlichkeit des Einen durch das Andere einsehen lässt.

*) „In das Licht (sagt J. Böhme, Gnadenwahl c. 11), welches dem Willen erloschen ist, kann der gefallene Mensch in eigenem Vermögen sich nicht einschwingen, aber in die Ursache zum Licht, da weder Gutes noch Böses innen (entwickelt) ist, kann er sich schwingen, so er sich nur aus seiner falschen Bildlichkeit (aus seinem falschen Wirken) auf seinen Abgrund ersenkt, in welchem Abgrunde der Creatur das wieder eingeleibte Gnadengeschenk (jener eingesprochene Weibessame bei Mose) in allen Menschen fasslich inne liegt, und sich mehr gegen die Seele neiget, als die Seele gegen diese tiefe Gnade.“ — Von keinem Schriftsteller ist wohl jene gräuliche, alle Moralität und Religion in der Wurzel tilgende, und den Menschen einerseits gegen Gott frech machende, andererseits ihn in ein sclavisches Verhältniss zu Gott setzende Prädestinationslehre so gründlich widerlegt worden, als von J. Böhme in der angezeigten Schrift. Merkwürdig, obschon begreiflich, ist es übrigens, dass von dieser knechtischen und servilen Irrlehre, welche doch nur eine Entwickelung der passiven Glaubenslehre ist, der Liberalismus oder Revolutionismus neuerer Zeiten ausging.

**) Dass alles Wirkliche nur durch eine Conjunction eines Aeusseren und eines Inneren, eines Descensus und eines Ascensus zu Stande kömmt, davon gibt uns auch die Ton- oder Worterzeugung ein lehrreiches Bei-

nemlich in der Erde (Materie) nichts Sonnenhaftes (Himmlisches), und eben so in der Sonne nichts Erdhaftes, so würden beide nicht in der Wurzel der Pflanze so begierig in einander dringen, und sich beide in ihr und durch sie nicht in einen Sonnenleib aufziehen können.

Diese Ihnen, meine Herren, hiemit gegebene Einsicht in die Natur des Bösen setzt Sie übrigens bereits in Stand, von dem Standpuncte der Speculation aus den gänzlich verschiedenen Gang zu beurtheilen, welchen die Religion und welchen die irreligiöse Moral mit dem Menschen als ihn heilend oder bessernd einschlägt. Jene nemlich erkennt und erfasst die natura morbi, und diese (den Grund des Bösen) tilgend, heilt sie den Menschen gründlich, und rehabilitirt ihn zu den Functionen des guten, gesunden Lebens.

spiel. Die Chladnischen Klangfiguren (welche übrigens schon Hooke kannte) beweisen nemlich, dass die tongebende Substanz nur durch eine Selbstconfiguration (Figurbeschreibung) den Ton erzeugt, ohne Zweifel, indem durch die hiedurch bewirkte Oeffnung (gleichsam Fluidisirung) der festen Substanz die innere Luft mit der äusseren in Conjunction tritt. So hat auch bereits Helmont gezeigt, dass die Tonerzeugung durch unsere Sprachwerkzeuge gleichfalls nur durch eine Configuration der letzteren zu Stande kömmt, und dass diese Configuration oder Figurbeschreibung eigentlich den Charakter der Wortschrift gibt. S. Philosophie der Geschichte von Molitor. 7. Abschnitt. — Man wird aber leicht inne, dass auch hier ein in uns Verschlossenes, mit einem ihm entsprechenden Aeusseren sich verbindend, in Freiheit und Wirklichkeit tritt. Den Nexus der Ton- oder Worterzeugung mit der Gestaltung oder Figurbeschreibung (den Nexus des Ohres mit dem Auge) hat aber schon Baco eingesehen, indem er sagt, dass eigentlich die Geberde (gestus) sprechend ist, wie denn in der That jene Geberde der Sprechorgane mit jener des Gesichtes und des ganzen Leibes einstimmt. — Uebrigens muss bemerkt werden, dass man gewöhnlich die Conjunction eines Inneren und eines Aeusseren missversteht, indem man den hier activen Ternar übersieht. Vor der Conjunction oder abstract ist nemlich weder das Innere noch das Aeussere bereits manifest, und beide werden also nur in ihrer Conjunction wirklich oder sich äussernd. Jener oben bei allem Produciren des Menschen nachgewiesene dreieinfache Act (des Denkens, Sprechens und Wirkens) ist darum nur so zu begreifen, dass selber in eine innere und eine dieser entsprechende äussere Gestaltung (Formation) sich unterscheidet, welche beide die Function des Wortes vermittelt.

Die nichtreligiöse Moral weiss dagegen weder von einem guten noch von einem bösen Lebensgrunde und Geiste, und wendet sich an den Menschen, als ob er bereits völlig rehabilitirt wäre. Die Religion lehrt, wie die Wurzel des bösen Baumes in ihm zu tilgen, und eine gute ihm einzuerzeugen ist, und alle Werke, die sie fordert, haben nur diesen Zweck, wogegen die irreligiösen Moralisten von dem nichtguten Baume fordern, dass er sofort als solcher gute Früchte bringe. Es ist aber in der That sonderbar, wie diese unsere neueren Moralphilosophen auf den Einfall kommen konnten, die Religion durch die Moral (den sogenannten moralischen Imperativ) entbehrlich zu machen, und das moralische Heil des Menschen nicht im Dativ, sondern lediglich im Imperativ des Gewissens finden zu wollen. Als ob nicht dieser Imperativ, als die Forderung des Gläubigers, eben nur mit der Insolvenz des Schuldners zugleich einträte, diese erweisend aber nicht hebend, so wie im Organismus der Zwang oder die Noth eben nur mit der Impotenz zugleich eintritt.

Was endlich in einer früheren Vorlesung von der nothwendigen Willensbefreiung des in der Zeit lebenden Menschen für den Moment der Wahl gesagt worden ist, hat durch gegenwärtige Vorlesung seine vollständige Erklärung erhalten, und Sie sehen nun ein, wie der Mensch durch diese seine Befreiung sich frei jenem das Gute (den Sohn) ewig in sich zeugenden Urwillen (dem Vater) wieder einzugeben, und diesen ewigen theogonischen Process in sich zu wiederholen vermag. Sie sehen ferner ein, dass der alterzeugte Grund (der alte Adam in der Schrift) nur in demselben Verhältnisse getilgt werden kann und muss, in welchem der neue einerzeugt wird, und dass der göttlichen Gerechtigkeit (Nemesis) doch hiemit Genüge geschieht, indem die Creatur als Vater (der formale Wille der Creatur) es ist, durch welchen der Sohn (der ihm eingezeugte nichtgute Grund) getödtet und geopfert, wenn jenem schon die tödtende Macht hiezu nur gegeben wird.

XVI. Vorlesung.

Nachdem wir zuerst den formalen, inhaltsleeren oder wählenden Willen von dem erfüllten unterschieden, und die Versuchung als das Medium kennen gelernt haben, in welchem diese Erfüllung zu Stande kömmt; nachdem wir ferner jenen formalen Willen als die Causa oder den Genitor, dessen Erfüllung als den Grund oder Genitus kennen lernten, durch den und in dem jener Wille als Causa effectiv wird, oder zu Geist sich potenzirt, und als solcher in seinem gefassten Grunde auf- und ausgeht: so haben wir nun zu untersuchen, wie der endliche Wille, indem er sich göttlichen Inhalt gibt, oder seine Begründung und Lebensgeburt der göttlichen, d. h. dem göttlichen, ewigen, theogonischen Process conformirt, mit Gott sich unauflösbar vereint, so wie er im Gegentheile von Gott sich trennt, indem er sich in eine der göttlichen Begründung nicht entsprechende oder ihr widersprechende Geburt einführt *). Wir haben nun zu sehen, wie der endliche Wille, indem er den Geburtsprocess des unendlichen Willens oder Gottes in sich nachbildet, hiemit also Gottes Bild wird, auch der Liebe Gottes theilhaft oder in Liebe mit ihm vereint wird, und wie das Gegentheil hievon jener endliche Wille erfährt, welcher in seiner Lebensgeburt die göttliche Lebensgeburt nicht nachbildet. Womit denn drei der wichtigsten Doctrinen der generellen Dogmatik, nemlich jene von der Freiheit des Menschen, von dem Bilde Gottes in ihm, und von der Liebe Gottes zu ihm, sich zusammenschliessen.

*) Im letzteren Falle setzt die Creatur ihre Lebensgeburt in Widerstreit mit der göttlichen, und ihre Lebensquelle wird ihr hiemit selber zur Qual.

Wenn man von der Liebe des Menschen zu Gott spricht, so muss man für diese, wie für jede Liebe, vorerst zwei Stadien oder Momente unterscheiden, in deren erstem die sich Liebenden nur erst gleichsam im unisono (welches nicht der Accord ist) und im noch ungeprüften unbewährten Unschuldstande ihrer Liebe oder Union als in der unmittelbaren Temperatur sich befinden, in welcher zwar noch keine Differenz sich merklich macht, welcher Zustand indess die Differenzirbarkeit, Ungleichwerdbarkeit, somit Zerbrechlichkeit der Union in sich birgt, durch welcher Zerbrechlichkeit radicale Tilgung diese Liebe erst in das zweite Stadium des wahrhaften Accords der vermittelten Temperatur, und darum der bleibenden Einigung, als in ihre Vollendung, zu gelangen vermag. Im ersten Stadium kann man auch diese Liebe als die natürliche, im zweiten als die übernatürliche (naturfreie, nicht naturlose) betrachten. Für die Philosophie der Liebe, hier der göttlichen, ist allerdings viel durch diese Unterscheidung zweier Stadien gewonnen, weil hiemit die Einsicht gewonnen ist, dass die vollendete Liebe Gottes und des Menschen kein bloss nur diesem Gegebenes oder sich zu geben Lassendes ist, folglich kein in Passivität und Nichtsthun nur Geniessbares, sondern dass diese Liebe als amor generosus ein Actuoses, die Thätigkeit des Menschen in Anspruch Nehmendes ist, weil sie zwar ein unmittelbar von Gott Gegebenes voraussetzt, welches jedoch als nur gegebene Liebe bei allem Reiz und aller Annehmlichkeit der Unschuld doch die Gebrechlichkeit und Verlierbarkeit bei sich hat, deren Tilgung dem Menschen von Gott nicht gegeben, wohl aber als ein zu lösendes Problem ihm nur aufgegeben werden konnte. Man wird auch hiemit zugleich aller jener langweiligen Darstellungen des Genusses göttlicher Liebe als gleichsam eines himmlischen Faulenzens in der Asketik los, wie wir sie auch bei mehreren Dichtern, z. B. bei Milton, finden.

Insofern der Mensch als Geschöpf nur das Product der Liebe Gottes sein konnte, und als Gottes Bild und Gleichniss hervorging, musste er als solches von Gott bei seinem Urstande geliebt sein, weil es Gottes wie selbst jedes endlichen Geistes Lust ist, sein Gleichniss zu besitzen. Aber so wie dieses Gottes Bild hiemit

sich im ersten Stadium seiner Existenz noch befand, und keineswegs fixirt oder unverlierbar für den Menschen noch war, so war dasselbe der Fall mit der Liebe Gottes und des Menschen. Bei dieser Unmittelbarkeit des Gottesbildes und der Liebe Gottes konnte es nun, wie wir sahen, nicht bleiben, und zwar musste der Mensch selber mitwirkend in jenen Vermittelungsprocess (durch die Versuchung) eingehen, durch welche diese doppelte Unmittelbarkeit aufgehoben werden sollte. Indem wir aber hiemit die Versuchung als den zu dieser Vermittelung und Vollendung nothwendigen Durchgangsprocess kennen gelernt haben, müssen wir jenen Irrthum zurückweisen, gemäss welchem Viele der Meinung sind, als ob dieser Uebergang aus dem ersten Stadium der Liebe in das zweite nothwendig durch den Abfall ginge, und dass folglich auch der Mensch aus seinem Unschuldzustande unmittelbar nothwendig erst in jenen des Abfalls oder der Sünde, und erst von dieser zur Restauration gelangen konnte. Dieser Uebergang ist nemlich überall auf zweifache Weise möglich, indem es entweder 1) in selbem bei der Sollicitation zur Trennung und zum Abfall bleibt, welche Sollicitation als solche von den Liebenden überwunden und getilgt wird, oder 2) indem die Liebenden diese Sollicitation nicht als solche tilgen, wo es denn zur wirklichen Gestaltung der Entzweiung oder zum wirklichen Abfall kömmt. Und nur in diesem zweiten Falle tritt jene blosse Differenzirbarkeit als wirkliche Differenz in und nach der Versuchung hervor, und anstatt dass nur erstere zu tilgen war, ist nun, falls es wieder zur Union oder Liebe kommen soll, die wirkliche Differenz zu tilgen oder aufzuheben, welche Tilgung bekanntlich die Versöhnung heisst, und welche nicht bloss die Wiederherstellung des Unschuldstandes, sondern die wirkliche Vollendung des Menschen bezweckt und leistet, weil es dem Menschen wenig nützen würde, falls er aus seinem gefallenen Zustande nur wieder neuerdings in jenen der Fallbarkeit zurückgeführt würde, obschon, wie wir vernommen haben, diese Zurückführung für den Menschen im Zeitleben das Mittel ist, jene Versöhnung sich zueignen zu können.

Wenn ich übrigens hier die erste, unmittelbar gegebene Liebe die natürliche nenne, so brauche ich das Wort Natur hier in dem-

selben Sinne, in welchem der Apostel Paulus selbes braucht, wenn er sagt, dass der erste unmittelbar geschaffene Mensch der natürliche ist, aus dem durch Aufhebung dieser Unmittelbarkeit der Geistmensch (das realisirte Gottesbild) hervorgehen sollte*). Nur die in diesem Sinne vermittelte Liebe des Menschen zu Gott ist darum als die wahrhafte und geistgewordene nicht mehr die bloss natürliche, sondern die übernatürliche, nemlich die naturfreie, nicht die naturlose, so wie das Heilige im Sacrament naturfrei, nicht naturlos ist, und diese zweite Liebe kann man darum auch die zweit- oder wiedergeborene nennen, womit der Begriff der Wiedergeburt als Zweitgeburt seine generellste Bedeutung erhält, indem diese Zweitgeburt auch für den nichtgefallenen und keiner Versöhnung bedürftig wordenen Menschen nothwendig gewesen wäre**). Wie sich nun allgemein das Verhältniss der Liebenden

*) Unter dem natürlichen Menschen wird aber keineswegs der durch seinen Abfall irdisch gewordene verstanden, welcher hiemit eine seiner himmlischen Natur bereits widerstreitende Unnatur angenommen hat, von welcher er nun erst durch den Tod derselben erlöset werden muss, d. h. durch die Hinrichtung oder das Gericht über diese Irdigkeit.

*) Erst in der Folge wird sich zeigen, dass indess auch hiemit ein Neues eingetreten ist, oder dass diese Wiedergeburt aus dem Falle doch eine andere ist, als jene ohne letzteren gewesen wäre. Molitor sagt in der Philosophie der Geschichte, §. 138: „Die Erlösung aus der Natur und die übernatürliche Wiedergeburt des Menschen, die, wenn selber nicht gesündigt hätte, auf eine freudenreiche harmonische Weise erfolgt wäre, kann jetzt, da die Natur durch die Sünde vergiftet ist, nicht anders als mit Leiden (des gewaltsamen Absterbens) bewerkstelligt werden,“ und S. 98: „Hätte die Menschheit, ohne in die Schärfe der Schiedlichkeit zu treten, und die reine Unschuld zu verlieren, jene Stufe der individuellen Selbsterkenntniss und der Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und Creatürlichen erreicht, dann hätte das ewige Wort die menschliche Natur angenommen, um das Göttliche mit dem Menschlichen, und durch dieses mit allem Geschöpflichen zu vereinen.“ — Die Fortsetzung dieses für die Religionswissenschaft wichtigen Werkes wird nebs anderen auch den Beweis liefern, dass unsere schlauen Exegeten, welche gegen unseren Herrn und seine Apostel den Vorwurf insinuirten, dass sie den jüdisch-kabbalistischen Ideen sich nur zu sehr accommodirt hätten, doch der Wahrheit näher waren, als ihre Gegner, welche unseren Herrn und seine Apostel von diesem Vorwurfe reinigen wollen.

zu einander in diesem zweiten Stadium ihrer Liebe anders stellt und zeigt, als in dem ersten, so bemerke ich für unsere gegenwärtige Betrachtung, dass der Mensch, falls er auch nicht gefallen, sondern aus der Versuchung bewährt hervorgegangen wäre, doch erst im hiemit geschehenen Eintritte in dieses zweite Stadium seiner Existenz aus seinem früheren nur natürlichen Verhältnisse zu Gott, als Geschöpfs zum Schöpfer, in das zweite höhere übernatürliche des Kindes oder Sohnes zum Vater übergetreten sein würde, welch letzteres Verhältniss nach seinem Falle nur durch den Process der Versöhnung zu bewerkstelligen war, welches Wort eben nur die Herstellung des sohnlichen (kindlichen) Verhältnisses des Menschen zu Gott als zu seinem Vater bezeichnet: ein Name Gottes, welcher weder den Juden noch den Heiden geoffenbaret ward, und den nur Christus dem Menschengeschlechte offenbarte.

Wenn man noch darüber zweifeln könnte, ob die Sünde in Bezug auf uns und unser Verhalten zu Gott etwas Reales oder Wesenhaftes ist oder nicht, so entscheidet schon unsere bisherige Untersuchung für ersteres*). Wenn nemlich der Uebergang aus jenem ersten Stadium der Existenz und des Verhaltens zu Gott in das zweite dem Menschen in seinem Unschuldstande frei und ungehemmt, ohne Empfindung eines Reagirenden, möglich war, so ist er dieses nicht mehr nach dem geschehenen Abfalle. Hier ist ein Neues, positiv Hemmendes entstanden und zwischengetreten, dessen Wesenheit im Menschen sich empfindlich macht, und ohne dessen Aufhebung oder Auflösung jener Uebergang nun nicht mehr möglich ist. Das Wort Sünde kömmt von Sondern (asunder) oder

*) In welchem Sinne das Böse etwas Reales ist, hat Baader anderwärts noch viel schärfer und mit unübertroffener Klarheit gezeigt. Die Realität des Bösen ist keine substantielle, es gibt keine böse Substanz und das Böse besteht bloss in einer abnormen Relation des geschöpflichen Willens zu Gottes Willen und dadurch in einer falschen Correlation der constitutiven Elemente des geschaffenen Geistes. Dieser Begriff widerlegt ebensosehr allen moralischen Dualismus (Manichäismus) als die Meinung, das Böse sei identisch mit der Endlichkeit und eine blosse Abwesenheit des Guten. Ueber die letztere Ansicht kamen selbst Augustinus, Scotus Erigena und Leibniz nicht hinaus. H.

Trennen, und die uns von Gott trennende Sünde ist folglich allerdings etwas Reales, so wie überhaupt bei jedem Abfalle der Liebenden von einander (bei jeder auch nur inneren Untreue) ein positiv Hemmendes zwischen sie eingetreten ist, und sie in Spannung gegen einander hält. Mit Recht wird darum das versöhnende Agens als das diese Spannung und Unfreiheit wieder lösende oder als Erlöser vorgestellt. Was nun aber überhaupt diese Lösbarkeit oder Nichtlösbarkeit dieser Differenz zwischen Gott und dem Menschen oder des Letzteren Sünde betrifft, so haben wir bereits in einer früheren Vorlesung vernommen, dass jene zwei Stadien, welche wir für die Liebe oder Union des Menschen mit Gott festsetzten, auch für seine Desunion mit Gott gelten, insofern sein erster, noch unmittelbarer Abfall nur eine noch lösbare Differenz setzte, sein zweiter (im Zeitleben) als der vermittelte Abfall hingegen eine nicht weiter lösbare Differenz oder Trennung setzt.*)

*) Es mag hier unentschieden bleiben, ob Baader an dieser Stelle die Ewigkeit der Höllenstrafen im Sinne der Endlosigkeit nahm. Später erklärte er sich bestimmt gegen die Endlosigkeit derselben, ohne doch eine positive Erlösbarkeit der Verdammten zuzugeben. Man vergl. S. Werke IV, 361—362, 409—422. Oetinger stimmt im Gegensatze zu J. Böhme, der die Endlosigkeit der Höllenstrafen vertheidigt, mit Baader's Ansicht überein. Vergl. Oetinger's Biblisches Wörterbuch. Neu herausgegeben von Hamberger (1849) S. 157—159, 265, 465. An der letzten Stelle sagt Oetinger: „Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod; das heissen die Cabbalisten Klippot, cortices, alles Unordentliche nemlich in der Creatur. Dem Tode soll sein Stachel genommen werden; so muss denn nothwendig auch alles, was Sünde heisst, alles Werk des Teufels in den Geburten der Ewigkeiten, die auf einander folgen sollen, zerstört werden. Von der Unendlichkeit Gottes auf eine unendliche Verschuldung der Sünde schliessen, ist ein Hirngespinst, dergleichen es hundert gibt“ &c. H.

XVII. Vorlesung.

Wir haben bisher, auf dem Standpuncte der Speculation uns haltend, die Möglichkeit der Entstehung der Bosheit der freien Creatur nachgewiesen, und wir können es uns nun auch erklären, warum die Philosophie in Ermangelung einer solchen speculativen Erklärung des Entstehens des creatürlich Guten sowohl als des Bösen immer in dem doppelten Falle sich sah, entweder gegen Vernunft und Gewissen das Böse mit und neben dem Guten als gleich ursprünglish (göttlich) anzunehmen, und von einem bösen Princip in demselben Sinne als von einem guten zu sprechen, oder aber dieses Böse, d. i. die Bosheit der Creatur als solche zu leugnen. Die Philosophie, verzweifelnd, vom Standpuncte der Freiheit aus eine vernünftige Erklärung der Entstehung der Bosheit in der Creatur zu geben, wie wir selbe geleistet haben, sah sich nemlich genöthiget, dieses Böse als solches, d. h. als eigene dem Guten widerstrebende geistige Macht zu leugnen, und selbes auf einen blossen Mangel oder auf die creatürliche Unvollkommenheit, ja Endlichkeit zurückzuführen, womit also die Begriffe des Creaturseins und Böseseins zusammenfielen, und die Sünde doch eigentlich dem Schöpfer selber zur Last fiele. Diese Ansicht, welche die dermalen in der Philosophie noch herrschende ist, und welche hinreichend beweiset, wie ferne Philosophie und Religion sich noch stehen, lag jener um so näher, da selbe dem falschen Begriffe der Vermengung des Begriffes der Vollendetheit, welcher jede Creatur fähig ist, mit jenem der Unendlichkeit entsprach, wonach die endliche Creatur in sich nie vollendet, also nie ihrem Begriffe oder ihrer Idee vollständig entsprechen könnte weil sie ja sodann aufhören würde, Creatur zu sein, und zum Absoluten oder zu Gott

selber werden müsste*). — Abgerechnet indess, dass diese Leugnung des Bösen der Ueberzeugung der Zurechnung unmittelbar widerspricht, und das Gewissen wie die Religion Lügen straft, ist es ein ganz unvernünftiges und widersprechendes Beginnen und Unternehmen, aus dem Begriffe einer Schranke der Realität oder der nothwendigen Begränzung der Creatur, wodurch diese eben als die bestimmte und einzige sich von allen übrigen unterscheidet und bewährt, die Erscheinung des Verkehrten und Widerstrebenden im Bösen, d. i. die Sünde, ableiten zu wollen, welche im Gegentheile gerade dahin strebt und wirkt, diese Schranke und Bestimmtheit, und hiemit die Wahrheit der Creatur zu vernichten. Wie wir denn bereits in jener nothwendigen Limitation (als dem Gesetze) der Creatur, als in dem, wodurch sie ein Eigenthümliches und Einziges ist, ihre Positivität und ihre Wahrheit oder Realität aus Gott anerkannt haben. Freilich muss und kann man ohne Bedenken zugeben, dass das Böse oder die Sünde immer Beraubung und Mangel an Realität oder die Abwesenheit des Guten involvirt, und dass eine boshafte Creatur ihrem Begriffe aus Gott nicht entspricht, aber hiemit ist ja die Ursache oder der Grund dieses Deficits oder dieses Nichtentsprechens der Idee keineswegs

*) Wie J. H. Fichte a. a. O. mit Recht das Böse als jene Macht erkennt, welche die vollständige Entfaltung der Eigenthümlichkeit der Geschöpfe hemmt und unterdrückt, so hat dagegen der Verfasser der 1827 erschienenen Schrift: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, die Entdeckung gemacht, dass eben die Entstehung des Eigenthümlichen und Besonderen die Ursünde sei, und dass, wie es z. B. S. 208 in dieser Schrift heisst, »indem ein Weltkörper (die Sonne) als Individuum sich in seiner Mannigfaltigkeit entfaltet, diese Entfaltung nur ein fortgesetzter Abfall oder ein fortgesetztes Sündigen desselben ist.« — Der primitive Zustand, in welchem die Creatur ins Dasein tritt, ist nach H. Blasche folglich keineswegs, wie die Religion bis dahin lehrte, jener der Unschuld und Unverdorbenheit, sondern jener der Sünde und der Corruption, und das Geschöpf ist nur in der Sünde des Schöpfers geschaffen. Wenn dieses Buch aber selber nur eine philosophische Sünde ist, so dient es doch zu einiger Entschuldigung, zu bemerken, dass sie nur die Fortsetzung jener naturphilosophischen Ursünde ist, welche die Schöpfung für den Abfall der göttlichen Idee von sich selber nahm.

erklärt, viel minder jene des unleugbaren, positiven und effectiven Widersprechens gegen diese Idee, oder des Negirens derselben, welches mit dem (wenn schon tantalischen) Bestreben des Ponirens einer anderen Idee (als dem Anlügen) untrennlich verbunden sich zeigt. — Jenem doppelten Irrthume der Philosophie gesellte sich in neueren Zeiten übrigens noch ein dritter bei, nemlich jener, welcher mit Kant das positive Böse (als verkehrten Willen oder als sich zum Absoluten zu steigern strebende Ichheit) zwar anerkennt, aber solches, als lediglich nur im Menschen seiend und primitiv nur in ihm entstanden so wie auf ihn beschlossen, zugibt*), und unserer Nachforschung über das Böse liegt darum noch die Beantwortung der Frage vor, ob der Mensch selber als

*) Baader hat hier die Aeusserung Kant's im 1. Stück seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Kant's Werke von Hartenstein VI, 205) im Auge: „Der Vernunfturspruug eben dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu Oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den blossen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könnte. — Diese Unbegreiflichkeit zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, dass sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt; wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung in's Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Minderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zum Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.“ H.

erster Erzeuger und Fortpflanzer des Bösen durch eigene Freiheitsentwickelung zu betrachten ist, oder ob dasselbe, wie Fichte a. a. O. S. 145 sich mit Recht ausdrückt, vielmehr höheren jenseitigen Ursprungs, ihn selbst und die Dinge, die in seiner Sphäre liegen, ergriffen und mit sich inficirt hat. — Sie begreifen übrigens, meine Herren, dass dieser dreifache Irrthum über die Natur und Existenz des Bösen mit der Religion unverträglich ist, aber Sie begreifen auch, dass die speculative Dogmatik sich nicht, wie bisher geschehen ist, damit begnügen kann, die Unverträglichkeit jener dreifachen Irrlehre mit den Aussprüchen des Gewissens, der Kirche und der Schrift nachzuweisen, sondern dass ihr die Pflicht obliegt, eine vernünftige und genügende Theorie des Bösen jenen Irrthümern entgegen aufzustellen.

In der bisherigen Entwickelung und Aufstellung einer solchen Theorie des Bösen hiemit fortfahrend, achte ich für gut, über selbe zwei Bemerkungen einzuschalten, deren Richtigkeit Ihnen, meine Herren, aus dem Gesagten einleuchten wird. Was nemlich die Erkenntniss der Sünde oder des Bösen überhaupt betrifft, so behaupten wir: 1) dass nur derjenige die Sünde wahrhaft oder in ihrer Unwahrheit erkennt, der die Sündhaftigkeit in sich bereits radical getilgt hat, folglich der Unschuldige so wenig, als der in ihr noch Befangene, so wie nur derjenige das Gute in sich erkennt, welcher dasselbe radical in sich befestiget hat, und dass folglich der Böse eigentlich weder sich noch das Gute kennt, weil das Böse, so lange es in ihm haftet, eben seine verfinsternde Macht auf ihn ausübt, oder, wie die Schrift sagt, eine verblendende, weil dem unwahren Sein nur ein lügenhaftes Erkennen entsprechen kann, so wie das Licht, welches dem Guten scheint, sowohl das Gute als das Böse ihm beleuchtet, woraus denn folgt, dass alle Erkenntniss, welche der Sünder von seiner Sünde als solcher hat, eine ihm doch nur geliehene und anticipirte, ja selbst schon der Anfang, oder wenigstens die erste Bedingung zu seiner Befreiung von der Sünde ist. Und so behaupten wir: 2) dass, wenn von einer gründlichen speculativen Kenntniss des Bösen die Rede ist, und man meinen würde, dass, weil man nur speculativ erkennt, was man in seinem Ursprunge aus Gott oder der Idee

erfasst, auch die Wirklichkeit des Bösen auf einem solchen Wege zu begründen wäre, man hiemit (nemlich durch den Versuch der Ableitung des Bösen aus dem Guten) in einen Widerspruch fallen würde *). Wir haben darum wiederholt erklärt, dass die Speculation für sich allein, und auf dem Standpuncte, auf welchem wir uns noch befinden, nicht die Wirklichkeit, wohl aber die Möglichkeit des Bösen, als eines zerrütteten und verkehrten, mit einem dem göttlichen Grunde widersprechenden, nichtigen und vernichtigenden, verderbten und verderbenden Inhalt erfüllten Willens, im Allgemeinen, darzuthun hat, was wir denn bisher zum Theile bereits geleistet, und hiemit auch jenen Irrthum beseitiget haben, welcher diese Möglichkeit der Entstehung des Bösen in der Creatur als einen dieser angeschaffenen Keim des Bösen betrachten zu können meint.

Wenn man von dem Bösen als einem nicht bloss in sondern auch ausser dem Menschen, somit universell Wirklichen, weil Wirkenden sprechend, sich auf die Erfahrung, nemlich auf dieses universelle Wirken berufen würde, so können wir doch nach der über die Natur dieses Bösen bereits gewonnenen Einsicht mit Zuverlässigkeit behaupten, dass selbst für diesen Fall der Ursprung und der Sitz dieses Bösen doch nirgend als in dem Willen einer freien Creatur oder Intelligenz zu suchen sein würde, weil, wie wir vernommen haben, der Begriff des creatürlich Guten wie jener des creatürlich Bösen von jenem der Persönlichkeit und Freiheit untrennbar ist. Woraus indess keineswegs folgt, dass die Wirkungen dieses Bösen nicht auch in dem selbst- und willenlosen Theile des Universums sich bemerklich machen können, und dass somit die willen- und selbstlose Natur und Creatur nicht in diesem Sinne der Sitz des Bösen und dessen Leiter, folglich das Werkzeug und leitende Subject desselben, wenn schon nicht sein Ursprung sein könnte. — Gott, in welchem als in der absoluten Monas allein das Princip der selbstischen und selbstlosen, der intelligenten und nichtintelligenten Natur und Creatur eins und dasselbe ist, hat, wie wir bereits vernommen haben, im Geschöpf

*) S. J. H. Fichte a. a. O.

oder in der Creatur dieses Princip in zwei geschieden, und zwar so, dass beide hinsichtlich ihrer Vollendung gleichsam in Solidum für einander haften, dass nemlich die intelligente Creatur ihre Selbstvollendung sich (durch ihre Union mit Gott) nicht zu geben vermag, ohne die ihr zugewiesene nichtintelligente Creatur ihrer Vollendung theilhaft zu machen, oder sie gleichfalls in ihrer Art zu vollenden*), so wie im Gegentheile diese selbstlose Natur sich in ihrer Art nicht zu vollenden vermag, ohne dass diejenige selbstische oder intelligente Creatur, welcher sie gehörig ist, nicht gleichfalls vollendet ist. Wenn ich aber hier von Vollendung beider dieser zwei Hauptclassen der Geschöpfe spreche, so setze ich die Einsicht voraus, dass Gott die nichtintelligente Creatur so wenig schon unverderblich, obschon unverdorben schuf, als die intelligente Creatur bereits unversuchbar oder unfallbar hervorging, und dass beide aus diesem ersten Stadium ihrer Existenz in ein zweites übergehen mussten, jedoch mit dem Unterschiede, dass die Intelligenz frei und mit Willen diesen Uebergang leisten, die nichtintelligente Creatur ihr aber nur (willenlos) folgen, nemlich von erster in das Stadium ihrer Vollendung übergeführt werden sollte **). — Wie nun der Wille der geschaffenen Intelligenz, sich einen guten Inhalt gebend oder sich in Gott gründend und befestigend, auch seine nichtintelligente Natur (den nichtintelligenten Trieb) dieser Begründung theilhaft macht, und selbe vollendend elevirt, so muss der sich einen nichtguten Inhalt gebende und hiemit entgründende Wille dieses sein Verderbniss auch seiner nichtintelligenten Natur und Creatur mittheilen, und diese damit inficiren***);

*) In diesem Sinne spricht **Paulus** von dem ängstlichen Warten der Creatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes.

**) Hierauf beruht der Segen wie der Fluch, den eine intelligente Creatur (z. B. der Mensch) in die ihm zugewiesene, ihrem Bereich untergebene Natur bringt.

***) Wenn der Mensch nicht bloss geistig und seelisch, sondern auch leiblich existirt, so muss das Gute wie das Böse in jeder dieser drei Seinsweisen sich in ihm äussern, oder in ihm haften. Es ist nemlich ein zwar gewöhnlicher aber zweideutiger Ausdruck, wenn man sagt, dass der Mensch aus Seele, Geist und Leib zusammengesetzt ist, und welche Bestandstücke als Elemente des Menschen somit sowohl vor als nach ihrer Composition

welch letzteres Verderbniss indess, da, wie wir vernahmen, diese Natur nie ganz in die Gewalt der Intelligenz kömmt, nur bis zu einer gewissen Grenze gehen, und sich sodann reagirend gegen jenen verkehrten Willen äussern muss, als gleichsam gegen den von seinem und ihrem Gott abgefallenen König das droit d'insurrection gelten machend. — Wie die in der Monas vollendete Intelligenz in ihrem Ich und Nicht-Ich nur jene selbst durch ihre Wahrheit, Seligkeit und Productivität repräsentirt oder nachbildet, so muss in der durch ihr Abgekehrtsein von der absoluten Monas, durch ihre Entzweiung mit letzter, in sich selbst entzweiten Intelligenz nur diese Entzweiung des Ichs und Nicht-Ichs, mit ihren Folgen der Unseligkeit und Unproductivität, sich kund geben, weil dieses Ich und Nicht-Ich nur in ihrer Union zu produciren vermögen. Und wenn die geschaffene Intelligenz im ersten Falle und im zweiten Stadium ihrer Existenz ihre höchste Elevation mit Gott zugleich mit ihrer innigsten Union mit ihm erlangt und die nichtintelligente Natur suo modo dieser Elevation und Union theilhaft macht, oder, wie die Schrift sagt, diese verklärt, so wird selbe im zweiten Falle mit ihrer tiefsten Depression zugleich die grösste Desunion von Gott inne werden, und an beiden die ihr zugewiesene nichtintelligente Natur theilhaft machen; und der Verklärung, dem Licht- und Leichtwerden dieser Natur im ersten Falle wird hier ihr Gegentheil, das Finster- und Schwerwerden derselben, entsprechen.

als etwas für sich Bestehendes begriffen werden müssten. Man muss dagegen vielmehr sagen, dass ein und dasselbe menschliche Individuum (Person) im Normalzustande zwar auf dreierlei Weise (seelisch-geistig-leiblich) zugleich existirt, dass denn aber doch die Aufhebung oder Suspension der einen dieser Seinsweisen die anderen nicht aufhebt, obschon modificirt. Wie wir denn bereits in der kataleptischen Depression der irdisch-leiblichen Sinnenwerkzeuge die Sinnlichkeit selber als Function nicht vernichtet, sondern nur auf andere Weise fortgesetzt sehen. Die christliche Religion lehrt nun bekanntlich, dass die durch den irdischen Tod bewirkte Aufhebung der irdisch-leiblichen Seinsweise nur als eine temporaire Suspension der leiblichen Seinsweise überhaupt zu betrachten ist.

XVIII. Vorlesung.

Wenn wir uns hiemit auf einen neuen Standpunct durch die Speculation gesetzt haben, von welchem aus wir den Nexus der intelligenten Creatur mit der nichtintelligenten, so wie die Macht begreifen, welche erstere auf letztere im guten wie im nichtguten Sinne ausübt, so können wir aus demselben Standpuncte bereits zur Einsicht in die Gradation gelangen, gleichsam in jene des Maximum und Minimum, welcher dieser Nexus und diese Macht unterliegt. Wir begreifen nemlich, dass z. B. der Mensch in seinem primitiven Stande und in seiner primitiven Relation zur nichtintelligenten Natur, als mit voller Herrschermacht über selbe angethan, durch seine Tugenden und Verbrechen einen ganz anderen und unvergleichbaren Einfluss auf diese Natur und ihre Gestaltung musste ausüben können, als er es in seinem dermaligen Zustande vermag, in welchem er, jenes primitiven Imperium in naturam bis auf ein Minimum verlustig geworden, dieser Natur selber heimgefallen und als ihr eingeleibt, sich ihr unterworfen zeigt *). Wenn es schon gewiss ist, dass dieser Einfluss (des moralisch Guten und Bösen des Menschen) doch noch dermalen ungleich grösser ist, als man meint, und sich nicht bloss auf die eigene nichtintelligente Natur des Menschen, nicht bloss auf die Creaturen ausser ihm verbreitet, sondern selbst bis in die universelle Natur eindringt,

*) Oetinger bemerkt: „Die bildende Kraft des Geistes, welche mit Glauben und Liebe in dem Herrn inniger gewurzelt war, muss eine uns unbegreifliche Kraft gehabt haben, den ganzen Bau des äusseren Menschen umzugestalten, wie wir an der bildenden Kraft eines schwangeren Weibes noch die Ueberbleibsel sehen.“ Uebrigens spricht Oetinger öfter und an verschiedenen Stellen seiner Schriften von der Transformabilität, die nun für den Menschen erstarrt ist.

welch letzteres, und die somit wenigstens vermittelte Rückwirkung und Infection derselben bereits die Centralität des leiblichen Organismus des Menschen begreiflich und vermuthlich macht. Und wenn es die äussere Natur erschütternde und grosse Reactionen als Katastrophen in selber veranlasst habende Verbrechen gibt, welche unsere Vorfahren noch begingen, und die wir weder mehr zu begreifen noch zu begehen vermögen, weil uns mit der Kraft hiezu auch die Lust ausgegangen ist, so könnte wenigstens die Unbegreiflichkeit eines primitiven oder Urverbrechens des Menschen, hinsichtlich dessen Folgen an seiner eigenen leiblichen Gestaltung sowohl als an jener der universellen Natur, keinen Grund zur Leugnung eines solchen Verbrechens abgeben, falls sich sonst Beweise für das Geschehensein eines solchen Verbrechens vorfinden sollten. Und dasselbe musste wohl auch, von dem hier gewonnenen Standpuncte der Speculation aus, von der Macht und dem naturverderbenden Einflusse jener Intelligenz gelten, die etwa vor dem Menschen diese Natur als ihr Reich besass, und welcher der Mensch in deren Besitz nur nachfolgte; und sollten wir in dieser dem Menschen ursprünglich als Erbe zugewiesenen Natur ein Verderbniss und eine Reaction gewahren, welche ihm (dem Menschen) nicht Schuld gegeben werden könnten, indem er selbe in dieser bereits vorfand, und wenigstens dieses Verderbniss nicht in diese Natur brachte, obschon aus seinem Niedergehaltensein vielleicht wieder hervorbrachte, so könnte ein solches Verderbniss gleichfalls nur intelligenten Wesen zugeschrieben werden, welche, vor dem Menschen im Besitze dieser Natur seiend, sich dermalen nicht nur mehr nicht über ihr, nicht nur in ihr, sondern selbst unter ihr darum befinden*), weil sie, anstatt dieser Natur die sie vollendende Verklärung zu verschaffen, bis zu jenem Grade sie verletzten und zerrütteten, dass sie reagirend sich gegen sie erhub, wie die Unterthanen gegen ihren verbrecherischen Regenten, und dass in diesem Kampfe und Streite gleichsam beide in einander zusammenstürzten. Ist aber dieses wirklich der Fall gewesen, ging

*) Dieses dreifache Verhältniss wird somit als das supranaturale, das naturale und das infranaturale der Intelligenz zur Natur begreiflich. Siehe Fermenta cognitionis 4. Heft, S. 29 u. 30. (Werke II, 295. H.)

(wie zwar alle Traditionen und Mythen sagen) dem Auftritte und der Sendung des Menschen in diese Welt ein Zubruch- und Zugrundegegangensein derselben aus ihrer ersten Seinsweise vor, so dass der Mensch gleichsam nur le lendemain d'une bataille diese Welt betrat, und zwar mit dem Berufe der Restauration und Ausgleichung dieses zerrütteten, in sich zusammengestürzten, und durch die Schöpfungsanstalt, mit welcher Mose beginnt, nur erst äusserlich (gleichsam polizeilich) wieder zu Bestand gebrachten intelligenten und nichtintelligen Universums, so muss in der dermaligen Structur und Gestalt desselben dieses grosse Ereigniss oder Verhängniss noch nachweisbar und regressiv aus der Gegenwart selber reconstruirbar sein, und diese Nachweisung oder Construction ist es eben, welche der Speculation als Pflicht obliegt, und ohne welche eine speculative Dogmatik überhaupt nur auf schwachen Füssen steht, weil sie über das Verhältniss des Bösen zum Menschen zur nichtintelligenten Natur und zu Gott nicht klar ist und keine befriedigende Einsicht darüber zu geben vermag.

Diese Untersuchung wird uns in der Folge beschäftigen, und uns zur Anerkennung dreier Weltepochen als dreier Stufen der creatürlichen Manifestetion Gottes führen, und wir werden uns überzeugen, dass Gott bei jeder derselben sich tiefer in sich zu einer neuen Emanation fasste, — folglich tiefer zur Emanation des Menschen, als zu jener zur Schaffung des ersten intelligenten und nichtintelligenten Universums, am tiefsten bei der dritten Emanation seiner Liebe (Jesus) auf Veranlassung des Abfalls des Menschen, von welchem Abfalle des Menschen man folglich sagen kann, dass er Gott zu Herzen gegangen ist, und wir werden die höchst erfreuliche Einsicht gewinnen (die freudige Kunde), dass erst durch diese dritte Emanation der doppelte Zweck der Schöpfung (nemlich die höchste Elevation des Geschöpfs und dessen indissoluble Union mit Gott) erreichbar geworden ist, hiemit aber das Reich Gottes begründet ward. Wie nemtich das Reich des Menschen nur auf den Trümmern eines vor ihm bestandenen Reiches sich erhub, so musste Gottes Reich auf den Trümmern des Reichs der Menschen sich erheben. Tantae molis erat, divinam condere gentem.

Erläuterungen

zur

Lehre von der Freiheit.

1.

Der Wille geht von seiner Unbestimmtheit und Indifferenz in seine Bestimmtheit, Entschiedenheit oder Gestaltung nicht unmittelbar über, sondern durch die Vermittelung der Imagination oder Lust der Begierde.

2.

Eben so wird der Wille nicht unmittelbar, sondern nur mittelst seiner Gestaltung oder Formation effectiv oder ausgehend, so wie z. B. die Luft als Klang oder Licht nur mittelst einer bestimmten Gestaltung sich manifestirt in Laut, Schein &c., sei es nun, dass die Luft diese Gestaltung frei in sich hervorbringt, oder dass sie hiezu der Hilfe eines anderen Körpers, eines Instrumentes bedarf. Jedes Lautwerden ist nemlich Folge einer Formation der Luft, und es gibt in der That Fälle, wo die Luft frei in sich ohne ein Instrument Töne hervorbringt. So ist z. B. die Entstehung des Windes nichts anderes als eine solche Selbstformation und Selbstzusammenziehung oder Selbstconfiguration. Die Luft ist der Geist, sie ist das Tönende, sie ist das Leuchtende, aber als die noch in ihrer stillen Temperatur versunkene Luft ist sie nicht manifest, sie lautet nicht, sie scheint nicht. Dasselbe kann man von jeder Weise des Ausganges als Geistens z. B. vom Geruche sagen.

3.

Diese Gestaltung, welche alle Manifestation beginnt, durchgeht drei Momente und besteht in dreien Momenten zugleich, nemlich:

a) in der magischen Gestaltung oder Figur, welche als noch stille Lust der Manifestation weder lebhaft (geistig) noch leibhaft (wesentlich) ist; b) in der geistigen oder lebhaften, und c) in der leibhaften, wesentlichen Gestaltung.

Darum versteht man so lange nicht, was ein Anderer will, wenn man auch sein äusseres Thun sieht, so lange man nicht diese seine innere geistige Willensgestaltung kennt und selbe nicht in sich nachzubilden vermag und wirklich nachbildet. Daher das Sprichwort: man versteht ein Werk nur, wenn man es im Geiste des Verfassers liest. Diese innere Bildung heisst auch die Gemüthsgestalt, der Gedanke des Herzens, und man muss darum wissen, wie dem Thuenden oder Sprechenden oder auch nur in seiner Geberde sich kundgebenden intelligenten Wesen innerlich zu Muthe ist, um es begreifen zu können. Ohne diesen inneren, geistigen Begriff seiner Willensgestalt ist unser Wissen nur historisch d. i. begrifflos. Es ist ein Auffassen des Effects, aber nicht der Ursache, der äusseren gewirkten Gestaltung, aber nicht der inneren causalen. Causa latet, vis est nota.

4.

Jeder ausgehende Geist, Klang, Licht &c. hat, wie wir sahen, die Macht, in sich ein Nachbild derjenigen Gestalt überall zu erwecken oder zu erzeugen, wohinein er geht oder gehen kann, und der Mensch wird z. B. gleich inne, dass durch Sehen und Hören gleichsam dieselbe Klangfigur in ihm angeregt, dieselbe Seite in ihm gezogen wird oder anklingt, welche in dem lautenden gezogen ist, wenn es übrigens gleich in seiner Macht steht, sich dieser nachbildenden Einwirkung zu erwehren oder sie gewähren zu lassen. Es ist um so wichtiger, diese Momente des Ueberganges von der Unbestimmtheit des Willens zu seiner Bestimmtheit, gleichsam von seiner Fluidität zu seiner Crystallisation genauer kennen zu lernen, als hierüber bisher die grösste Dunkelheit herrschte.

5.

Die Imagination wird erregt von dem, worein ich als Seele oder Gemüth imaginire. Dieses Imaginiren, Gelüsten nimmt meine Freiheit in Anspruch und ist, so wie ich mich ihr öffne, von einer magischen Schwängerung gefolgt, und diese Schwängerung bedingt

nun die Schöpfung des Willens, aus dem oder worein ich imaginire. Diesen hiemit erzeugten Willen gebe ich als Samen meiner geistigen Willensgestalt in das zurück, von dem ich magisch geschwängert worden bin. Dieses Agens nimmt diesen Samen in sich auf und bildet ihn sofort zu einer bestimmten geistigen Gestalt in sich aus, und diess Bild ist nun die Geistbildniss meines Gemüthes und steht als nun bestimmter Wille in Mitte zwischen der ersten magischen Figur und zwischen der durch die folgende That ausgewirkten, leibhaften Gestalt. Dieses geistige Bild ist lebhaft, was die erste noch magische Figur nicht war, sie ist aber noch nicht leibhaft, was die dritte ist, denn sie hat noch nicht Natur angenommen.

6.

Wenn also der unbestimmte Wille, den wir den Genitor nennen können, schon der Urstand zur Imagination, Lust und zur Begierde ist, so ist doch die Begierde wieder der Urstand des bestimmten Willens, des Genitus, und das Sichfassen des ersten Willens zur oder als Begierde oder zur Natur ist ein neues Sichanfangen, ein Sichheraussetzen aus sich selber, ein Sichaufheben in diesem Herausgesetzten. Denn die Unbestimmtheit muss erst selber aufgehoben werden und sterben, wenn es zur Bestimmtheit kommen soll. Wenn das Waizenkorn in der Erde stirbt, dann sprosst die Pflanze auf.

7.

Hier entsteht also eine Scheidung, eine Zweiung, ein Ausgang, eine Entfernung, und wenn der erste Wille in der noch unerfüllten Begierde mit dem Begehrten als der magischen Figur nun in Distanz sich findet, wie die Erde mit dem Gestirne, so hat er eben doch durch das vollendet geistige Bild oder Nachbilden des Begehrten als durch das gemeinschaftliche Product beider (des Begehrenden und des Begehrten) wenigstens geistig und also auch allerdings lebendig, wenn schon noch nicht leibhaft diese Distanz wieder aufgehoben, quia imago magnes est. Für die Liebenden wie auch den magnetischen Clairvoyant gilt darum: anima est, ubi amat, wo dein Schatz d. i. dein Geistbild ist, da ist dein

Herz d. h. seine Localität, sein Hier und Jetzt ist lediglich im Affect. Die Liebenden sind nur dort, leben nur dort, empfinden nur dort, wo ihr Willensbild ist, und womit dieses in Rapport steht. Alles Dazwischenliegende ist diesen nichts, ja wir bemerken, dass eben die Intensität des Affects der Grösse der hiedurch getilgten Raum- und Zeitferne entsprechend ist. Raum- und Zeitferne sind bei einer solchen durch das erzeugte Geistbild gewonnenen Befreiung von Beiden auch nur beliebig, nemlich sie treten nur hervor bei der Nachlassung des Affects, wie wir diess bei allen Hellsehenden bemerken. Ein solches beliebiges Spiel, ein solches freies Setzen und Wiederaufheben des Raumes und der Zeit wird auch unser Spiel in der seligen Ewigkeit sein. Jetzt noch haben beide uns, dann aber werden wir sie in unserer Macht haben. Analoges gewahren wir auch schon im Traume.

8.

Um nun die bisher bezeichneten Momente der Willengestaltung sogleich an einem Beispiele und zwar dem wichtigsten für die Religion nachzuweisen, ist Folgendes zu bemerken. Christus hat uns wieder das Vermögen gegeben, Kinder Gottes zu werden, d. h. er gab uns das Vermögen, in Gott frei zu imaginiren, einen neuen Willen zu schöpfen, eine neue Willensgestalt zu erzeugen· Christus nimmt meinen auf solche Weise ihm gegebenen Willen in sich auf, transmutirt ihn in ein göttlich-englisch Bild, wodurch die Idea ein göttlich Leben wieder erhält. Die Idea, das Geistesbild, die erst nur noch magisch in der Imagination als Figur stund, ist jetzt lebhaft, geistig, geistend, erweckend und figirend geworden. Jetzt hebt darum dieses Leben wieder an, nach meinem Gemüthe, wovon es als Willenssame ausging und von dem es noch geschieden ist, zu hungern, und dieser Hunger erweckt seinerseits auch den Hunger der Seele nach ihr, ein Hunger, den sie aber in der Seele nur als ein Sichvertiefen (Tiefmuth, Demuth), ein Sichlassen oder Ersinken in diese Idea sich äussert. Derselbe Christus ist nun der göttliche Ἔρος, welcher den Willensgeist wieder ins Gemüth führt, so dass das Gemüth diesen Geist essential empfindet, und diess Einführen des gebildeten Willensgeistes

bezeichnen die Mystiker als Vermählung oder besser als Verlöbniss, weil die in der Zeit (vom Irdischen und somit auch Dämonischen) noch nicht völlig freie Seele noch unrein ist und der Vermählung mit der lauteren Jungfrau als selbst noch unlauter weder fähig noch würdig.

9.

Im Vorbeigehen bemerke ich, dass alles Verbrechen auf eine solche Vermischung des Reinen mit dem Unreinen dringt, und dass der Mensch gerade in dem Momente die grösste Gefahr zu bestehen hat, in welcher die Idea selbst in die Nacht der Erde hineinblickt. Alle Lust, aller Hohn und Spott der Hölle geht auf einen solchen Incestus, eine solche Prostitution des Heiligen durch das Unheilige, so wie alles Trachten und Thun des Himmels dahin geht, gegen diese Prostitution das Heilige zu schützen und unter sieben Schlössern und Riegeln dem Bösen verschlossen zu halten. Denn den Teufel soll man nicht aufklären wollen über das Heilige. Indess wird durch das Vertiefen der Seele (nemlich durch ihre magnetische Impression), wodurch sie eben ihre Fasslichkeit dem irdischen Weltgeiste wie dem Finstergeiste entzieht, das Geistbild nun auch leibhaft; es wird die wesentliche Sophia, und das Geistbild gerinnt gleichsam zu Fleisch und Blut Christi, wie das Kind in der Mutter. Adde animam i. e. coagula. Und so wächst denn dieser Auferstehungsleib im Stillen fort mitten unter Sonnenschein und Sturm und selbst im Ungewitter des Teufels, welcher um dieses edle Gewächs umherrauscht, aber nicht hinein kann, es zu verderben, welcher diess Gewächs auch nicht sieht, weil er als finster kein Gesicht hat, aber doch scharf genug das ihm Unheimliche wittert. Und hier sehen wir wieder die drei Momente im Processe der Wiedergeburt: 1) die Imagination, 2) die Tingirung des in der Imagination geschöpften und des wieder zurückgegebenen Willens zum Geistbilde oder Tincturleibe und endlich 3) Tingirung der Seele durch dieses lebhafte Tincturbildniss zur leibhaften, wesentlichen Gestalt.

10.

Alle bisherigen Theorien über die Freiheit, die Unfreiheit und die Wahlfreiheit mussten darum scheitern, weil man jene drei

Momente, welche aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit und aus der falschen Bestimmtheit durch die Unbestimmtheit zur Bestimmtheit führen, nicht erkannte, und weil man die Freiheit im ursprünglichen Zustande nicht unterschied von der in dem gefallenen aber noch restauriblen Zustande. In Göthe's Schriften kommt das witzig-frivole Wort vor:

„Es gehört zu jeglichem Sacrament
Geistlicher Anfang, leiblich Mittel, fleischlich End'" *).

In der That aber muss man sagen: jedes Sacrament hat magischen Anfang, geistig Mittel und leiblich End'. Die Lehre von der Freiheit muss daher auch in dreifachem Gesichtspuncte betrachtet werden: die Freiheit in der Imagination, die Freiheit in der Willenserzeugung und die des bereits gestalteten Willens zur That. Habe ich meinen Willen bereits verwendet und einen Entschluss gefasst, so fragt es sich, ob ich ihn auch ausführe oder nicht. Kant und die starre Subjectivitätslehre Fichte's brachten die Ansicht in Gang, als wäre die Freiheit des Menschen etwas Unmittelbares, Sichvonselbstverstehendes, das der Mensch von Natur als Geist habe, wodurch sie die absolute göttliche Freiheit mit der creatürlichen vermengten. In Fichte's Philosophie liegt der Geist immer in einem bellum internecinum mit der Natur, daher auch die Verachtung dieses Spiritualismus gegen die Natur. Diesem setzte die Naturphilosophie nur das andere Extrem entgegen. Die rechte Mitte ist, dass Geist und Natur aneinander gewiesen sind und nur mit einander die Vollendung erreichen können. In demselben Verhältnisse als der Geist Gott dient, herrscht er über die Natur, was schon Moses in der Genesis andeutet. Derselbe Gott, der der Gott des Regenten ist, ist der Gott des Volkes. Das Volk sagt mit Recht dem Könige den Gehorsam auf, wenn der König ihn Gott aufsagt. —

11.

Nicht die Natur ist identisch mit Finsterniss, sondern der Geist ist es, für den allein Licht und Finsterniss Bedeutung hat. Derselbe Naturgrund, der im normalen Verhältnisse zu Gott Licht ist,

*) Ein Fastnachtsspiel, auch wohl zu tragiren nach Ostern, von Peter Brey, dem falschen Propheten. Am Ende. H.

ist finster in seiner Abnormität. Die Naturphilosophie (Schelling) hat hiemit die Finsterniss des Geistes übersehen und zugleich, dass Finsterniss nicht blosse Abwesenheit des Lichtes ist, der Teufel nicht blosse Abwesenheit des Engels, der Tod nicht Abwesenheit des Lebens. Der Tod ist eine Macht. Der Tod tritt dem Leben entgegen wie Kraft gegen Kraft. Von einem Geschöpfe, das keinen Augsinn hat, d. h. nicht zum Sehen geschaffen worden ist, kann man nicht sagen, dass es finster sei, sondern diess kann man nur von einem Geschöpfe, das zum Sehen geschaffen worden. Die Nichtmanifestation ist nicht Finsterniss. Diese tritt nur dann ein, wenn eine Opposition gegen die Manifestation sich einstellt. —

12.

Je mehr man die Schwierigkeit eines Problems auf die Spitze führt, um so gründlicher kann man es lösen. Ich habe nun den Widerspruch der vita propria Gottes und der vita propria des Geschöpfes dadurch tiefer gefasst, dass ich einen analogen im Organismus nachgewiesen. Im Organismus scheint es ein Widerspruch zu sein, dass der ganze Organismus selbständig sein soll und doch auch die Glieder. Der Begriff des organischen Vielgliedrigen und doch zugleich Einen steht in Mitte der ununterschiedenen, formalen und leeren Einheit und der schlechten zusammengesetzten Einheit. Wir haben drei Einheiten zu unterscheiden: 1) die abstracte, leere Einheit, welche man nur zu häufig die göttliche μονάς selber genannt hat. Diesen einfältigen Begriff der Einfachheit hat auch Mendelssohn aufgestellt. Die vielgliederige Einheit ist nach ihm nur eine componirte, nicht eine organische, sondern eine mechanische. Hier sind die Theile v o r und n a c h dem Organismus. Allein schon im niederen Organischen ist dieser flache Begriff widerlegt, wo die Theile weder v o r, noch n a c h dem Ganzen, sondern zugleich m i t ihm sind. Der Begriff des Leeren ist daher so einfältig wie der des Componirten. In der Mitte von beiden steht das Organische, wo die Einheit sich in jedem Gliede aufhebt und wieder restituirt wird durch Aufhebung der Glieder im Ganzen. Wenn man auf diesem Standpuncte von einer Centrumflüchtigkeit und Centrumstrebung spricht, so sieht man ein, dass das Streben

des Partiellen, sich in seinem Centrum zu erhalten, in Bezug auf das universelle Centrum eine Centrifugenz, in Bezug auf sich selber aber eine Centripetenz ist. Die Centripetenz des Partiellen erscheint als Centrifugenz des Universellen und die Centripetenz des Universellen als Centrifugenz des Partiellen. Der Begriff kehrt sich immer um. Dass aber das Partielle ein Ich bleiben will, ist natürlich und keine Sünde. Es liegt ja im Begriffe des Gliedes, dass es etwas für sich ist. Nicht im Streben, ein Ich zu sein, liegt die Sünde, sondern darin, dass die Creatur dieses Ichsein absolut für sich und nicht unter der Bedingung des Zugleichseins unter dem absoluten Centrum und mit den anderen partiellen Centralitäten will. So lange die Creatur ihr Ich bloss soutenirt, tritt sie nicht in die Zweiung, sondern nur, wenn sie absolut für sich sein will. Die Vermengung der schlechten mit der rechten Selbheit ist fast allgemein, und diese Vermengung ist die Ursache, warum man entweder dem intelligenten Geschöpfe absolute Freiheit zuschreibt oder seine Persönlichkeit in der Allgemeinheit untergehen lässt. Man sucht übrigens nur, was man nicht hat. Hätte die Creatur ihre wahre, durch Dienst Gottes bedungene Selbheit, so würde sie dieselbe nicht suchen. Wer nichts sucht als Gott, der findet auch, was er nicht sucht. Hier zeigt sich die Vorsicht und der Reichthum der göttlichen Liebe, die den, welcher nur sie sucht, mit Allem überschüttet, was er sonst bedarf. „Suchet zuerst das Reich Gottes; das Uebrige wird euch beigegeben werden."

13.

Der anscheinende Widerspruch zwischen dem Centrum und den Gliedern eines Lebens zeigt sich im Organismus aufgelöst. Hier ist jedes Glied frei gegen jedes andere Glied und selbst gegen das Centrum. Dieser Begriff aus der Physiologie ist um so wichtiger, als die bisherige Philosophie durch Nichtbeachtung desselben immer aus der Mitte herausfiel und das Leben entweder spiritualistisch oder mechanisch auffasste, wo sie dann auf der einen Seite das Gespenst, auf der anderen den Leichnam des Lebens statt des Lebens selber besass. Das Leben steht nemlich überall in der Mitte zwischen der abstracten Einheit, welche man Einfachheit nannte und dem Charakter des Geistes beilegte, und

dem Zusammengesetzten, welches man der Natur zuschrieb. Nach dieser Ansicht (z. B. Mendelsohns) wäre im Geiste keine Vielheit, in der Natur keine Einheit. Allein in jedem Lebendigen ist Untrennbarkeit und Identität der Form und des Wesens, der Einheit und der Vielheit, und nur, wenn Einheit und Vielheit eines Lebendigen auseinandertreten, dann entsteht der Widerspruch. Der Begriff der Einheit schliesst den der Vielheit in sich. Vielheit und Einheit widersprechen sich nicht, aber sie würden sich doch widersprechen, wenn nicht eine Verschiedenheit der Regionen, in welcher sie Eins und Vieles sind, statt fände.

14.

Die Philosophie hat noch immer nicht die gehörige Klarheit in die Begriffe von Subject und Object gebracht. Fichte behauptet mit Recht, dass die Vollendtheit des Geistes in der Subject-Objectivität bestehe. Jedoch ist der Begriff, wie er von Fichte genommen ist, noch zweideutig. Man versteht nemlich gewöhnlich unter Subject das Innere, unter Object das Aeussere. Man sieht aber nicht klar ein, dass, wenn man vom Geiste als Subject-Object spricht, das immanente Sichoffenbarsein zugleich auch ein Sichäusseressein ist. Unter Subjectivität muss man die Intensivität verstehen und unter Objectivität die Extensivität. Ich als mir selbst offenbar habe diese doppelte Bestimmung. Es wird also besser sein für den Begriff des Lebens als Sichselbstoffenbarseins die Ausdrücke Intensivität und Extensivität lieber zu gebrauchen als Subjectivität und Objectivität. Man sieht also, dass der Geist nur in der Mitte zwischen diesem Sichinnern und Sichäussern sein kann, dass der Normalzustand des Geistes eben die Ununterbrochenheit dieser Mitte auch schon immanent auf sich betrachtet ist. Die Wahrheit und Vollendung des Geistes kann nur die Identität der Intension und Extension sein, wogegen die Hemmung des Ueberganges aus der Intension in die Extension und umgekehrt der Begriff des abnormen, unwahren, ungesunden Seins ist. In der Physiologie ist diess der Begriff des Uebelbefindens, des Schmerzes. Wenn man diesen Ternar des intensiven und extensiven Seins und des Inbegriffes Beider recht fasst, so erhält man auch Aufschluss über den Ternar von Zahl, Maass und Gewicht. Nur Hegel hat es versucht, eine Construction des-

selben zu geben. Der Begriff des Maasses ist nichtig, wenn der Begriff der Zahl und des Gewichtes fehlt. Der Begriff der Zahl als Innerlichkeit entspricht der Zeit, der Begriff des Maasses als Aeusserlichkeit entspricht dem Raum. Es besteht Alles nach Zahl, Maass und Gewicht. Das Gewicht ist in der äusseren Natur die Schwere, folglich Centrumleerheit. Derselbe Ternar zeigt sich auch in der Action, Reaction und Energie. Eben so erblickt man diesen Ternar in den drei Momenten der Begründung, Leitung, Vollendung, nicht minder in der Logik als Begriff, Urtheil und Schluss. — Die Zahl fängt an, das Maass bestimmt und das Gewicht führt aus. Wenn man diesen Ternar der Intension, Extension und des ungehemmten Ueberganges aus einer in die andere wohl gefasst hat, so begreift man auch, dass die Freude oder Qual eines Wesens von dem Verhältnisse jener Mitte bestimmt ist. Nur gemeinschaftlich dienend und gemeinschaftlich herrschend kann das Leben bestehen. Die Subjection muss allgemein sein. Wenn ein Glied sich dem anderen subjicirt, so entsteht keine Union. So wie nun Alle nach Oben dienend, so verhalten sie sich nach Unten herrschend. Diess setzt ein gemeinsames Substrat voraus, und diess ist der Leib im allgemeinsten Sinne. In jeder Communio vitae affirmiren alle Glieder das Ganze, das Ganze hebt sich wieder in allen Gliedern auf, affirmirt sie und wird so wieder von diesen affirmirt. In diesem wechselseitigen Füreinandersterben und Einanderbeleben besteht der Process des Lebens und das Wunder der Liebe. Jeder findet sich nur dadurch, dass er sich nicht sucht, sondern dass er alle Anderen sucht. Der h. Paulus, der so oft Beispiele aus der Physiologie gebraucht, sagt: „Wenn éin Glied leidet, so leiden alle mit". Die Kraft der Liebe kommt von Gott, die Creatur kann ex propriis nur sich lieben. Das Leben ist kein Beharren, d. h. Erstarren, sondern Process, und es gilt hier: omnia fiunt eadem, sed aliter. Jedes Glied wird, weil es in seiner Aufhebung wieder gesetzt wird, ununterbrochen erneuert und erhalten, und desshalb ist der Moment der Aufhebung des Gliedes nicht Tod; eben so wird das Centrum und das Substrat der Lebensglieder, nemlich der Leib, immer erneuert. Hier findet also wieder ein Ternar statt: Centralprincip, Glieder als Eigenschaften und das

gemeinschaftliche Substrat, der Leib. Man muss unterscheiden zwischen Kräften und leiblichen Organen. Ich kann z. B. des leiblichen Organs verlustig werden, aber die Kraft ist dadurch nicht gelähmt. Organe sollte man daher für die Kräfte, Werkzeuge für leibliche Organe gebrauchen. Es ist ein pantheistischer Irrthum, wenn man die Glieder des göttlichen Organismus mit den Creaturen für identisch hält, oder mit anderen Worten, wenn man glaubt, dass die Creatur in Gott nur das wäre, was ein Glied in einem Organismus ist. Es ist nicht zu leugnen, dass Hegel sich vor dem Begriffe des Schöpfers und Geschöpfes darum scheut, weil er ihn nicht zu erklären vermag. Er hat daher den Begriff des Geschöpfes gewissermassen tacite angenommen. Er sagt, dass die Einheit dadurch, dass sie sich zur Creatur bestimmt, sich gegliedert habe, wo, wie leicht zu erkennen, der Begriff der spinozischen Substanz beibehalten ist. Mir gelten die Creaturen nicht als Glieder Gottes, und wenn ich beispielsweise die physiologische Parallele gewählt habe, so meine ich darum keineswegs, dass die Creaturen Glieder Gottes seien. So spricht ja auch die h. Schrift: „Ihr seid éin Geist und éin Leib,“ ohne dass sie hiemit eine ὁμοουσία des éinen Geistes mit den Gliedern und dem Leibe aussagen will, obschon sie unter dem éinen Geiste Niemand anders meint als den Einen, dem Alle subjicirt sind, und unter Leib das gemeinschaftliche Substrat der Glieder. Jede Creatur bedarf eines doppelten Actes des Schöpfers: 1) ein sich zum Grunde Legen desselben (Mutter, Erde) und 2) ein Schweben über ihr (Vater, Himmel). Die Mutter speiset das Kind nur, wenn es den Vater sieht und hört. Christus weiset immer auf den Vater, und der Vater immer auf den Sohn. Im Bedürfnisse wird der Ueberfluss erst actuos. Wo nicht geklopft wird, kann nicht aufgethan werden.

15.

Aus obiger Parallele hat man sich besonders die doppelte Relation zu merken, welche sowohl für das Geschöpf in Bezug auf den Schöpfer, als für jedes einzelne Glied in Bezug auf den Gesammtorganismus statt findet, nemlich beide, das Geschöpf wie die Glieder, verhalten sich nach Oben (Innen) dienend, rufend,

willenlos, selbstlos, unwirkend, dagegen nach Aussen (Unten) wirkend, gestaltend, sprechend, thuend. Im Gleichgewichte beider besteht das Wohl des Individuums. Es ist eine und dieselbe Natur, welche begeistigend in dem Geschöpfe sich aufgibt, und welche die Aufgabe seiner Selbheit (als Vater) fordert, sowie sie von der Erde (als Mutter) gespeiset wird. Wie sich die Creatur zum Himmel verhält, so die Erde zu ihr. Diese Kategorien treffen wir in allen Regionen des Lebens. Jede Störung des socialen Bestandes eines Individuums tritt nur hervor, wenn eine Opposition gegen jene Ordnung der Dinge eintritt und z. B. ein Individuum da herrschen will, wo es dienen, und da dienen will, wo es herrschen soll. Wie die Eintracht des Vaters und der Mutter das normale Sein des Kindes bedingt, so hat wieder das Kind durch Aufgabe an den Vater die Eintracht zwischen Vater und Mutter zu vermitteln. Der Begriff des wahren Lebens und Seins ist der Begriff des Ruhens im Wirken und des Wirkens im Ruhen. Die vita propria eines Individuums ist im normalen Stande ein Dienen. Ohne diese Function fällt die Bedingung des Gliedes weg. Ein Glied hat keinen Sinn, wenn sein Amt nicht mehr stattfindet. „La force se nourrit par l'action.“ Jedes Organ, das nicht mehr functionirt, geht ein. Das Kind also hat nur Recht auf Hilfe des Vaters und der Mutter, so lange es die Bedingung der Vermittelung beider leistet. Daher kein Recht ohne Pflicht, keine Vorrechte ohne Vorpflichten.

16.

Man sagt, es sei Bedürfniss der Intelligenz zu wissen sowohl sich, als Anderes, sei es Höheres, Gleiches oder Niedrigeres. Dieser Wissenstrieb erschöpft die Sache nicht. Der Mensch hat auch das Bedürfniss, erkannt zu werden, vom Höheren und Gleichen, und es zu wissen, dass er gewusst ist. Der Gute sucht an's Licht zu kommen; der Böse hat das Streben, sich dem Lichte zu entziehen. Es ist wunderbar, wie tief dieser Trieb im Menschen liegt. Wenn sich oft Verbrecher Jahre lang mit dem grössten Scharfsinne abgequält haben, ihr Verbrechen zu verheimlichen, so treibt sie auf einmal eine verborgene Macht, zu beichten, und sie fühlen sich glücklich, beichten zu können. Ein höheres Wesen wohnt

einem Niedrigeren inne, wenn er das Niedrigere gleichsam als Auge oder Spiegel, Leib, anzieht. Ein höheres Wesen spiegelt sich in einem niedrigeren, wenn es sich in ihm reflectirt, sei es im guten oder bösen Sinne. Ist der Spiegel selbst lebendig, so wird der Affect der Bewunderung unter beide getheilt; ist aber der Spiegel selbstlos, so wird dieser keinen Affect haben, sondern nur das sich Spiegelnde. Soll Gott ungehemmt von der freien Creatur ihr inwohnen, so muss die Creatur Ihn spiegeln. Ein Freund sagt vom Anderen: ich finde mich in ihm. Sowie Disharmonie eintritt, findet er sich nicht mehr in ihm. So findet sich Gott nicht im Sünder. Im ersten Momente hat die Creatur nur das Bewusstsein ihres Eingehenkönnens in die Erfüllung. In dieser Unergründlichkeit des Willens ist die Creatur allerdings schon Bild Gottes, aber indem sie sich in ihrer Ichheit als formaler aber erfüllbarer Wille fasst, muss dieser Wille in die Erfüllung übergehen. Das Nichts ist bei J. Böhme das Unbestimmte. Bei diesem Nichts, dieser Unbestimmtheit kann es aber nicht bleiben, sondern das Nichts hat nur Sinn, insofern es sich auf die Erfüllung bezieht und sich in ihr aufhebt. Der Uebergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit durch die Wahl kann nur die Versuchung sein. Die Creatur kann ihrer Freiheit nur bewusst werden, indem Gott sie an sich selbst weiset. Gott tritt hier zurück. Gott schuf die Creatur ohne ihren Willen, die Wiedergeburt geschieht nur mit ihrem Willen. Der Creatur ist weiter nichts aufgegeben als sich zu fixiren in der schon gesetzten Bestimmtheit. Setzen schliesst den Begriff des Ortes ein. Alles Bösesein ist nur eine Verrückung aus dem rechten Orte.

17.

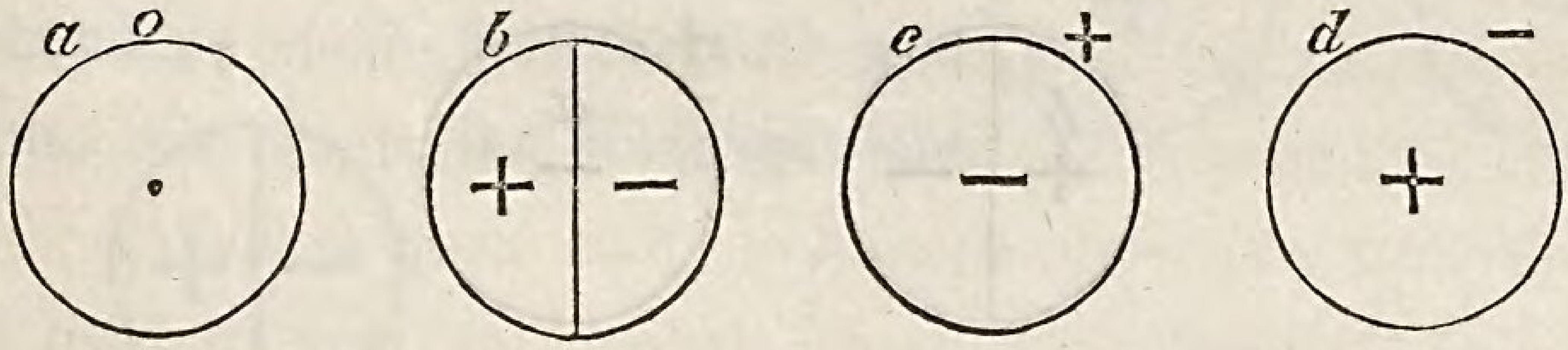
Eine Creatur, die sich bereits entschieden hat, ist aus sich keiner neuen Wahlfreiheit mächtig. Es ist widersprechend, dass ein Wille nicht mehr unbestimmt ist und doch noch die Wahlreiheit besitzt. In diesem Falle befindet sich der Mensch im Zeitleben. Der Widerspruch löst sich nur dadurch, dass anerkannt wird, dass Gott durch Lösung der Gebundenheit an die nicht gute Bestimmtheit dem Menschen die Wahlfreiheit zurückgibt, damit er neu wählen kann. Sobald der Wille, der sich die nicht gute

Seinsweise einerzeugte, frei wird von dem Gebundensein an diese Seinsweise, wird er auch frei, einen neuen Genitus sich einzuerzeugen. Die Macht der Erzeugung eines guten Willensgrundes ist zugleich die Macht, den bösen Willensgrund zu tödten. Da wir in allen Fällen, wo wir eine böse Bestimmtheit zu zerstören haben, wirklich einen Schmerz empfinden, so ist uns jene böse Bestimmtheit auch wesentlich gewesen und ist in unser Fleisch und Blut übergegangen. Das Factum, welches kein besonnener Mensch sich wegleugnen kann, beweiset den Fall des Menschen. Die Geschichte würde nur eine miserable Begriffslosigkeit sein, wenn wir nicht stets von der Gegenwart aus die Vergangenheit reconstruiren und einen Blick in die Zukunft werfen könnten. Die Geschichte ruht und gründet in der wahren Gegenwart. Der Seher sieht nur darum in die Vergangenheit oder Zukunft, weil ihm ein Blick geworden in die wahre Gegenwart. Das Christenthum spricht nicht von einem Christus, der abgeschieden ist, sondern von einem, der immer da ist, wenn auch nur in anderer Weise, unter anderen Formen und Gestalten. Sündenfrei ist frei von der Entzündung der Selbstsucht, sündenfrei ist also selbstsuchtfrei. Nun kann keine Creatur mich von meiner Selbstsucht befreien. Wenn ich also wirklich sündenfrei mich finde, so beweiset mir diess die Gegenwart Gottes als des Erlösers. Diese Erfahrung machen alle Missionäre. Unter den Heiden gewinnt das Christenthum darum so rasche Ausbreitung, weil die Menschen die Berührung des Erlösers erfahren. Nur der absolut Unschuldige kann die Schuld Anderer auf sich nehmen. Nur vom Gesunden aus kann die Heilung geschehen. Der zu heilenden Creatur ist durch die Erlösung keineswegs der Schmerz der Mortification erlassen, durch den sie zur Schöpfung eines guten Willens gehen muss. Merkwürdig ist es, wie die zwei Grundirrthümer unserer Zeit in der Religion sich auch in der Medicin fixirt haben. Die Einen nemlich sagen, das Heilmittel wirke für sich ohne Zuthun des leidenden Organs, die Anderen, wie Brown, Hegel &c., sagen, dass das Heilmittel das absolut Unverdauliche sei, welches die Kraft des Organismus errege, dass er sich zusammennehme, gewaltsam das Heilmittel und die Krankheit auszuwerfen. Diess entspricht den Irrthümern in der Religion, wo die

Einen die Erlösung als ein utiliter Appliciren der Verdienste Christi ohne Mitwirken auffassen, und die Anderen deistisch alle Hilfe Gottes, alle Liebe und Erbarmung, damit aber den Erlöser selbst leugnen. Der wahre Begriff des Heilmittels ist, dass es dem leidenden Organe die Kraft gibt, die es bedarf, um den Kampf mit dem Anorganismus zu bestehen.

18.

Eine Parallele aus der Lehre der Elektricität mit der Lehre der Freiheit ist geeignet, ein ungemein helles Licht auf letztere zu werfen. Denn die Grundgesetze des Lebens finden sich in allen Regionen wieder und nur, wenn die Philosophie das Leben selber beachtet, vermag sie die beiden Abwege zu meiden, deren einer spiritualistisch über das Leben hinausgreift, während der andere materialistisch und mechanisch unter dasselbe hinabsinkt und so nur entweder das Gespenst oder den Leichnam des Lebens statt des Lebens selber erfasst.



Die Zeichen + — = o mögen uns bedeuten: Indifferenz, positiver und negativer Pol. Die Figur a stelle uns die Indifferenz in der Elektricität dar, in der Figur b werde die Polarisation der Elektricität durch Vertheilung erregt angedeutet; in der Figuren c und d sei der Zustand dargestellt, wo der positive oder negative Funken sich erzeugt hat und sein Gegentheil gebunden hält, so zwar, dass in c der positive Funken den negativen, und in d der negative Funken den positiven gebunden hält.

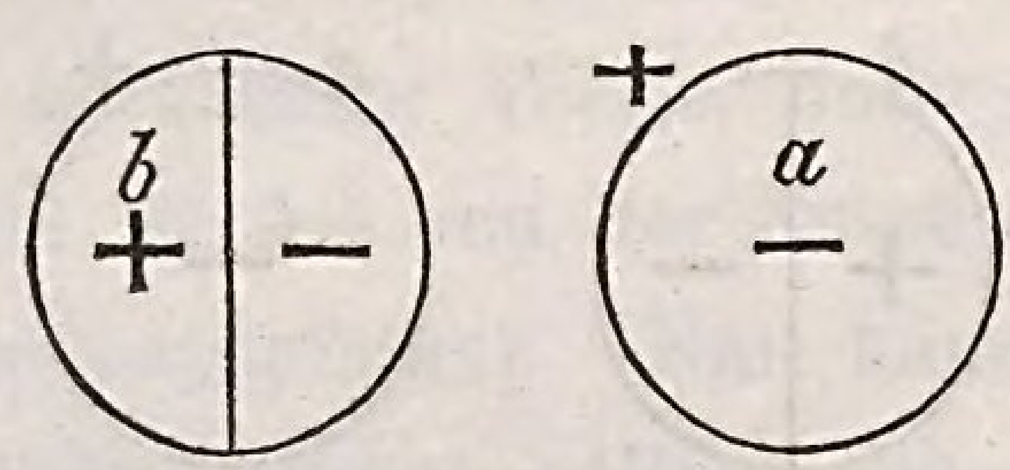
19.

Diess angewendet auf die Lehre von der Freiheit, so stellt a den Zustand der Unentschiedenheit, der Unschuld, dar, b den Zustand oder Moment der Versuchung, c den der positiven Erfülltheit und d den der negativen Erfülltheit. Nun ist es die Bestimmung der Creatur, aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit zu gehen, so dass + (die Idea) herrschend und — (der Naturgrund, das Naturprincip) dienend wird. Dieser Uebergang aus der

Unbestimmtheit zur Bestimmtheit geht nicht unmittelbar vor sich, sondern nur durch das Medium der Wahl, folglich der Versuchung. Der Mensch soll also aus a durch b in c gehen, kann aber auch in d gehen. Nun findet sich der Mensch, so wie er in der Zeit erwacht, nicht im Zustande der Unschuld, aber auch nicht im guten, positiven, sondern er neigt zum Nichtguten und befindet sich im negativen Zustande. Das Gute ist hier gebunden, das Böse überwiegend. Durch und aus sich kann der Mensch weder in den Zustand der Güte, noch auch nur in den der Unschuld treten. Wenn er aber doch frei wählen kann zwischen Gutem und Bösem, so ist diess ein Beweis, dass Gott als der Erlöser ihm genaht ist, seine Gebundenheit an das Böse gelöst und ihm dadurch die Möglichkeit einer neuen Wahl gegeben hat.

20.

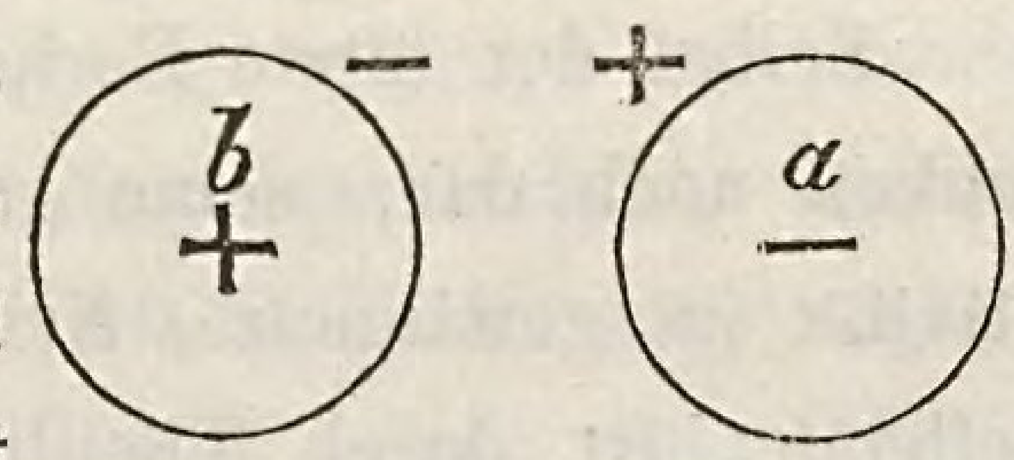
In der Elektricität wird diess die Erregung durch Vertheilung genannt und stellt sich in folgenden Figuren dar:

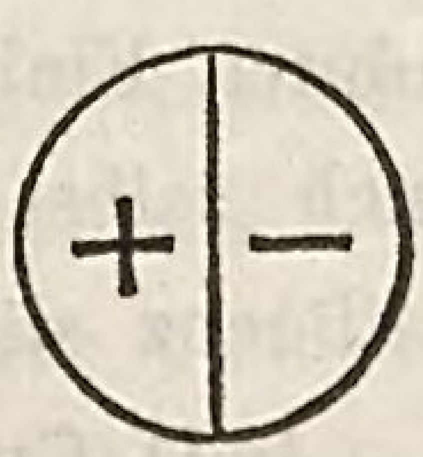


Wenn ein Körper, in dem + herrschend ist, sich einem anderen, in dem — herrschend ist, nähert, so geschieht eben jene Vertheilung, nemlich das gebundene + wird frei und setzt sich dem — gegenüber und nun befindet sich der Körper in der Möglichkeit, den positiven Funken zu erzeugen und dadurch den negativen zu binden. Gerade so in der Willenserzeugung. Wenn sich das gute Agens dem nichtguten naht, so befreit es das gebundene Gute vom Nichtguten und setzt dadurch die Creatur in Stand, einen neuen Willen zu schöpfen. Hier zeigt sich, dass nur der wahrhaft Freie zu befreien vermag. Diese Befreiung, welche der Erregung durch Vertheilung entspricht, ist aber nur eine Suspension vom bösen Willensgrunde. Entscheidet sich die Creatur nicht für +, so wird ihre Gebundenheit an das wiedergewählte — um so stärker sein, wie sie sich umgekehrt nach der bestandenen Versuchung kräftiger fühlt und fähiger, eine grössere Versuchung zu bestehen.

21.

Die Religionslehre behauptet mit Recht einerseits, dass der Mensch im Zeitleben sich nicht mehr unschuldig findet, sondern schon mit einer nichtguten Neigung behaftet, anderentheils behauptet sie aber auch und muss behaupten, dass der Mensch im Zeitleben die Wahlfreiheit besitzt. Dieser Widerspruch löst sich durch die Anerkennung, dass die Wahlfreiheit des Menschen im Zeitleben nicht mehr die primitive, sondern die als Gnade wiederverliehene ist. Das göttliche Agens nemlich, in welchem auf absolute Weise + herrschend ist, naht sich dem mit — behafteten Menschen und macht dadurch das gebundene + frei, wodurch der Mensch in den Stand der Unentschiedenheit, der Wahlfreiheit zurückversetzt wird. Das ist der Begriff der Derivation, der mit dem Begriffe des Opfers und selbst dem des Heilens zusammenfällt. Das auf — b einwirkende + a zieht nemlich das — an sich, wodurch das gebundene + in b frei wird und sich nun ins Gleichgewicht stellt.





Daher heisst es von unserem Erlöser, dass er unsere Schuld auf sich genommen habe. Wenn nun dieses Binden der negativen, bindenden Action insofern ein Leiden ist, insofern jede Gegenwirkung einer psychischen Action ein Leiden ist, so ist es doch ein frei übernommenes Leiden, es ist Liebe, und Liebe ist keine Leidenschaft im Sinne einer Passion, eben weil das Leiden frei übernommen ist. Wenn diese Liebe auf solche Weise wirkt und einen Theil der Last der bindenden Action auf sich nimmt, so ruft diese Liebe in dem zu Befreienden das Vermögen wieder hervor, frei ihr eigenes — zu tilgen und den Schmerz der Tilgung frei, also aus Liebe zu übernehmen.

22.

Diese einfache Darstellung des Erlösungsprocesses zeigt, dass uns der Schmerz der Entsagung, des Opfers nicht erlassen ist, sondern dass uns die Liebe des Befreiers nur von der Erstarrung

entbunden und das Vermögen gegeben hat, frei und mit Liebe das Kreuz des Herrn auf uns zu nehmen. Wie das frei übernommene Leiden der göttlichen Liebe kein passives Leiden ist, so vermag nun auch der Sünder, frei sein Opfer zu bringen, und die Mortification und Selbstkreuzigung, zu welcher ihm das Vermögen durch die göttliche Liebe gegeben ist, hat eine Würde und einen Adel, von welchen der Nichtchrist keinen Begriff hat. Denn eben das Leiden aus Liebe ist das Geheimniss und die Erfindung des Christenthums. Und hier hat uns die Philosophie auf einen Moment geführt, wo die Flachheit der Speculation gleichen Schritt halten muss mit der religiösen Gefühllosigkeit. Hier muss Jeder, der das Christenthum nicht praktisch kennt, wie der Blinde von der Farbe sprechen.

23.

Selbst der letzte Peripheriepunct bietet dem Sünder die Möglichkeit noch dar, seine ganze Negativität zu tilgen und die Positivität zu gewinnen. Nur die Intelligenz, die in sich eins und vollendet ist durch Theilhaftwerden der absoluten Einheit, kann ungehemmt nach Aussen wirken. Die in sich selbst entzweite Creatur ist impotent. So lange in einer Intelligenz dieser Streit währt, kann sie nichts wahrhaft produciren. Jede Creatur, die absolut in sich entzweit ist, verstummt total, und gerade hierin liegt ihre Qual. Ueber dieses Verstummen hat St. Martin sich so ausgesprochen, dass diese materielle Natur nur eine Grenze sei, an welcher die Stimme Gottes verhalle. In Allem sucht der Mensch das Wort, d. h. den Gedanken. In diesem Bezug heisst es in meiner neuesten Schrift: Für den Menschen, welcher der göttlichen Einheit theilhaft geworden, wird die Stummheit der Natur aufhören oder die Trennung der Action des Geistes von seinem Wort. Denn dass es ein Gedanke ist, der sich in der äusseren Natur ausspricht, daran zweifelt kein Mensch in seinem Herzen. Wer sagt, es ist keine Vernunft in der Natur, in meinem Schicksal &c., ist ein Narr, wenn nicht ein Lügner. Aber warum ist Gott stumm, da doch die Sprache des Geistes ist? Tief genug fühlt der besonnene Mensch, warum dieser Geist mit verschlossenem Munde und aufgehobenem Zeigefinger an ihm vorübergeht,

ohne ihn eines Wortes zu würdigen. — Locus natalis creaturae est unitas Dei. — — In loco natali placidus, extra locum natalem turbidus.

24.

Wenn ein Einzelnes mit allen anderen Einzelnen derselben Region in Eintracht, im Centrum und in der Peripherie zugleich bestehen soll, so muss jedes Einzelne dieser Region, jeder Peripheriepunct sich in Rapport mit seinem Centrum erhalten, und diese beständige Restauration des Rapports wird physiologisch mit dem Bilde der Alimentation, sei sie virtuell oder materiell, ausgedrückt. Diess ist die Communio vitae. Der h. Paulus sagt: Wir sind éin Leib, weil wir éine Speise essen. Sowie sich nun ein Einzelnes dieser gemeinschaftlichen Störung und hiemit dem Rapport und der Abhängigkeit vom Centrum entzieht, so entzieht diess Einzelne seiner Radicalnatur die Bedingung seines Fortbestandes, und diess muss sich dem abgefallenen Einzelnen fühlbar machen. In dieser versuchten Abstraction vom Centrum findet sich sogleich der Peripheriepunct entgründet und unfrei gegen alle übrigen Peripheriepuncte. Wer sich entzieht der Inwohnung des Centrums, der verliert die Bedingung seines Seins und wird centrumleer. Durch Nichtaufgabe der unmittelbaren Selbheit verliert die freie Creatur ihre wahre Selbheit und nun geht ihr die Selbstsucht auf, das tantalische Streben nach Erfüllung, denn man sucht nur, wie gesagt, was man nicht hat. Nicht also die Selbheit überhaupt, sondern die falsche Selbheit ist das Gift. Wenn der Satz Spinoza's gälte: omnis determinatio est negatio, so würde Obiges nicht begreiflich sein; wenn aber gilt: omnis determinatio est positio, so begreift man, dass jedes Einzelne nicht negirt wird, sondern aller Anderen bedarf. Soll das Centrum uns inwohnen, so müssen wir uns Alle helfen. Zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen ist kein Widerstreit. Ein nahes Beispiel hievon bemerkt man schon am niedrigsten Leben, z. B. dem thierischen. Wie nemlich jenes aufhört, sich durch Speise und Trank mit der gemeinsamen Natur zu versöhnen, so erkrankt es und geht unter; wenn es aber diese Versöhnung sucht, findet es sich selbst bekräftigt und gesund. Streit zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen tritt also nur mit

der Abstraction des Einzelnen vom Allgemeinen ein. Die Unruhe des vom Centrum sich losreissenden individuellen Lebens wird vollkommen begreiflich, wenn man erkennt, dass der Imperativ des Ingottseins nicht getilgt werden kann. Dieser Imperativ drückt das individuelle Leben, falls es nicht entspricht. Das Radical des Individuums als eines Einzelnen ist kein anderes, als das der Creatürlichkeit, Einzelnheit, Schiedlichkeit. Das Einzelne als solches kann sich unmöglich mit dem Ganzen conformiren. Nur das Centrum kann dem Einzelnen diese Formation und Conformation geben. Wenn also das Einzelne sich selbst die Form geben will, so geräth es in Widerspruch. Es gehört nicht weniger als die Allmacht dazu, dem Einzelnen die Formation zu geben. Nur Gott confirmirt. Wenn ich mich also nicht gegen das Centrum occultire, ihm nicht diene, so kann ich die Confirmation, die Beleibung nicht erhalten. Die Creatur kann also die Beleibung nur als Gabe vom Centrum erhalten entgegen der Gabe seines individuellen Willens. Die Geometrie erweiset diesen Begriff in der Construction der Sphäre auf's evidenteste. Wie könnte eine solche Sphäre zu Stande kommen, wenn nicht jeder Peripheriepunct sich dem Centrum lassen wollte? Entstünde nicht Krieg Aller gegen Alle? — Die Beleibung, d. i. das Bleiben in ihrer Region erlangt daher die Creatur nur mittelbar. Eben das in der Tiefe Gehaltenbleiben der Wurzelaction bedingt das Leibhaftwerden der Creatur. So wie sich die Creatur aus dem Dienen in's Herrschen wenden will, verschwindet die Beleibung und feste Gestaltung.

25.

Diess ist der Charakter des Bösen, dass es keine bestimmte Gestaltung hat, dass man es nicht fest halten kann, und dass es nichts hervorzubringen vermag, sondern nur die Hervorbringung Anderer negiren kann. Wer das Centrum negirt, wird wieder vom Centrum negirt. Wer das Centrum negirt, negirt auch die übrigen Peripheriepuncte. Der Gottesleugner ist daher auch Menschenleugner. Wer die übrigen Peripheriepuncte negirt, der negirt auch das Centrum. Der Menschenleugner ist auch Gottesleugner. „Wenn du dem Menschen nicht dienest, ihn nicht liebest, nicht achtest, den du siehst, wie wirst du Gott lieben, den du

nicht siehst?“ St. Martin sagt: der Fall des Menschen ist kein anderer, als dass er sein Verhältniss als Organ Gottes zum Princip verkehrte. Denn wenn er gleich sich nicht an die Stelle Gottes setzen wollte, sondern die niedere Natur zum Princip erhob, so liegt doch immer ein Abfall vom rechtmässigen Herrn zu Grunde. Insofern ist Adam dem Lucifer gleich, dass beide, ihr Princip negirend, sich insofern als Princip setzen wollten. Nun setzte sich das Centrum aus Liebe zum Peripheriepuncte herab. Indem aber das Princip sich zum Organ herabsetzt, hört es nicht auf, Centrum zu sein. Der Mensch wollte Mensch ohne Gott sein, aber Gott nicht Gott ohne den Menschen sein. — Alles Richten ist ein Scheiden in die normale Region. Nicht Gott stürzt die Creatur in die Hölle, sondern die Creatur baut sich selber ihre Wohnstätte. „Welch ein Volk es ist, solch einen Gott hat es auch.“ Göthe's Mephistopheles gibt sich als absoluten Verneiner, allein er verneint nur, um sich zu setzen. Schon in der Krankheit sieht man, dass die Negation nicht Leib gewinnen kann, sondern stets in der Subjectivität bleibt. Als Einzelnes hat die Creatur das Streben, sich zu centriren, als Glied des Ganzen hat sie das Bedürfniss, sich mit Allen zu subjiciren. Dieser Widerspruch ist im Organismus gelöst. In der Abstraction vom Centrum gehen dem Einzelnen die drei ersten Naturgestalten auf als das Ixionsrad, das nicht mehr zum Stillstand gebracht werden kann.

26.

Man muss die Bedeutung des Wortes: Gut, im Unschuldzustande von der, welche es im bereits bewährten Zustande hat, wohl unterscheiden. Jenes ist Gabe, dieses kann nur verdient werden. Das Glück der Unschuld ist desshalb noch zufällig, labil. Die Creatur geht aus der Versuchung, dem Medium des Unbestimmt- und des Bestimmtseins nicht wieder in den Stand der Unschuld zurück. Versuchung ist nicht Verführung. Der Versuchtwerdende geht nicht als Educt aus der Versuchung hervor, sondern als Product. Versuchung ist also Bewährung, Wahrmachung. Jede Versuchung ist Formationsstreit. Wenn ich das Gute bestehe, so habe ich das Nichtgute bewältigt, und mit der ihm abgenommenen Kraft trete ich als Sieger auf. Eines der gewöhn-

lichsten Medien der Versuchung ist der Schmerz. Der Zweck des Schmerzes ist, mich schmerzfrei zu machen.

27.

Wenn man von Legitimität und Illegitimität spricht, so bezieht sich dieses auf eine Versetzung der Creatur. Jede Creatur ist gesetzt von Gott, und wo sie gesetzt ist, da ist sie gut. Der Zweck der Versuchung ist also der der Unverrückbarmachung aus jener Region. Man sieht daraus, dass alles Böse nicht, wie Mani lehrte, in einem Positiven, sondern nur in einer Metastasis liegt. Es liegt nur in der Correlation, nicht in einer Substanz. — Die göttliche Idea wartet nicht erst auf den Menschen und erhält nicht erst durch ihn ihre Realität. Es ist hier nur von der Fortsetzung der göttlichen Manifestation die Rede. Wäre nemlich die materielle Region ein vollendeter Beweis Gottes, so bedürfte es des Menschen nicht. Diess Deficit machte den Auftritt des Menschen nöthig. Die Natur erwartet vom Menschen den Beweis Gottes, den sie selbst nicht zu geben vermag. Causa vitae est testimonium Dei. Siehe Ecce homo von St. Martin, übersetzt von Adolph Wagner.

28.

Das Princip des Bösen ist Abstraction von der Einheit Gottes und somit von seiner Sempiternität und seiner Ubiquität. Abstraction ist hier Separation, daher auch die Entstehung der Zeit und des Raumes hier zu suchen ist. Des Menschen Beruf ist es, von Gott in einer niederen Region Zeugniss zu geben, nicht von sich oder der Natur. In erster Instanz ist dem Menschen das Gute bereits fertig gegeben, in zweiter Instanz ist es ihm aufgegeben. Nur durch ein Mitwirken vermag er das Gegebene in der niederen Region auszugebären. Der Apostel Johannes (3, 9) bedient sich des Wortes: Same, und spricht hiemit das ganze Geheimniss aus. In Gott ist Same und Baum nie getrennt. In der Creatur soll diese Ungetrenntheit hergestellt werden. Es handelt sich hier also nur um eine Leibwerdung des Samens, der Same soll zum Baum heran- und auswachsen. Es sind zwei Regionen: die vollendete, höhere und die niedere von jener getrennte, die nicht in der Getrenntheit bleiben soll. Diese Verschliessung des Himmels ist zu heben. Es soll eine Oeffnung gemacht werden. Unmittelbar kann

diess nicht geschehen, denn Semele wird verzehrt von den himmlischen Flammen des seine Majestät enthüllenden Jupiter. Da also die höhere Region nicht manifest werden kann in der niederen, so gibt sie den Samen von sich der niederen Region ein. Dieser kann in die niedere Region eingehen, ohne sie zu zerstören. Der Same nun fasst sich, zieht die Kräfte dieser Region an sich, gestaltet sich und nimmt die ganze Region mit in die höhere hinauf. So sind in der Erde Reste vom solaren Princip zerstreut. Es fällt nun ein Same des solaren Princips in die Erde sich entäussernd (Knechtsgestalt annehmend), sammelt alle verwandten solaren Kräfte und zieht sich zum solaren Leib auf, der zwar in der Erde wurzelt, aber sein Haupt zum Himmel erhebt. Diess ist zugleich das Geheimniss des Herabsteigens der Liebe. Hier bestätigt sich der Spruch: „Nur wer vom Himmel kam, kann in den Himmel kommen.“ Eben diess im Menschen untergegangene Himmlische ist es, welches wieder aufgehen soll. Nur der Mensch ist einer Himmelfahrt fähig, nicht das Thier, welches von dieser und für diese Natur geschaffen ist. Desshalb steht der Mensch stets über oder unter dem Thier, niemals auf gleicher Stufe mit ihm. Denn wer keiner Himmelfahrt fähig ist, der ist auch keiner Höllenfahrt fähig. — Wenn der Mensch die Idea nicht in seinen Willen aufnimmt, so gestaltet sich nichts. So das unfruchtbare Wissen, welches nicht zur That geht. Hier zeigt sich wieder die Untrennbarkeit des Wissens und Thuns.

29.

Wäre im Himmlischen nicht die Attraction, die Lust, die Poesie, so könnten wir nicht die irdische und die teuflische Poesie überwinden. Es ist ein satanischer Plan der Aufklärung gewesen, alle Poesie und alle Lust dem Himmlischen zu rauben, damit sie ja der Weltlust und der Hölle anheimfalle. Die Sünde ist nicht Prosa. Der himmlischen Poesie setzt sich die irdische und die teuflische entgegen. Das Irdische, Zeitlich-Räumliche für sich ist freilich nur Prosa, aber sie leiht ihre Poesie von der Hölle. Die Poesie des Himmels verlierend, konnten wir nur durch die Prosa des Zeitlebens vor der Poesie der Hölle gesichert werden. Die erste Erkenntniss macht mich nur frei von Gott, dass ich mich

nun frei Gott zu- oder abzukehren vermag. Die zweite, wesentliche Erkenntniss ist die, wo ich in Gott eingegangen bin. Man spricht von der Erkenntniss der Natur, der Sünde &c., gerade als wenn es völlig gleich gälte, ob man sich mit ihnen eingelassen hat oder nicht. Der Kampf mit der Sünde ist gleich dem jenes Ritters mit dem Drachen. Er kämpfte im Finstern mit ihm, und erst nachdem er ihn besiegt hatte, sah er die Scheusslichkeit des Unthiers.

30.

Der Mensch sollte Bild Gottes sein. Gott ist die Mitte, also sollte auch sein Bild, der Mensch, Mitte sein. In jeder Sphäre ist die Centrifugal- und die Centripetal-Tendenz, die man aber meist falsch versteht, indem man unter jener ein Streben aus dem Centrum heraus, unter dieser ein Streben nach dem Centrum hin sich denkt, da man doch unter jener das Streben, die Mitte zu überfliegen, unter dieser das Streben, der Mitte zu entsinken, verstehen sollte. Wenn die Mitte selbst als unaufhebbarer Process besteht in der Aufhebung jener beiden Tendenzen, so musste dieser Process im Menschen als einem Geschaffenen erst hergestellt werden. Sollte die göttliche Mitte im Menschen realisirt werden, so musste sich vorerst dem Menschen diese Mitte als Möglichkeit darbieten, ihn suchen und versuchen, so wie sich ihm auch beide extreme Tendenzen abstract darbieten, ihn gleichfalls suchen und versuchen mussten. Nur in der Ueberwindung beider Tendenzen konnte das Problem der creatürlichen Manifestation der göttlichen Idea als Mitte im Menschen gelöst werden. Die eine Tendenz gibt in ihrer Zuwendung die Lebhaftigkeit, die andere die Leibhaftigkeit. Wenn man sagt, dass der Mensch versucht worden sei vom Princip der falschen Selbheit und dem der falschen Selbstlosigkeit, so ist es doch nicht eigentlich der Mensch, den sie befehdeten, sondern durch den Menschen war ihre Feindlichkeit auf die Idea gerichtet. Der Mensch hat also diesen Streit zu beschwichtigen und diese Idea ist der Focus der ganzen romantischen und Ritterpoesie. Der Mensch ist nemlich der Ritter, der seiner Jungfrau die besiegten Feinde zu Füssen legt. — Gott ist die Liebe. Der Liebe zwei Elemente sind die Erhabenheit und die Demuth. So tritt in der

Ehe der Mann als erhaben, das Weib als demüthig auf. So wie beide sich trennen in der Sünde, so tritt die Caricatur der Liebe ein: der Mann despotisch, das Weib niederträchtig. In jedem Laster sind die beiden Tendenzen des Sclavensinnes und des Despotensinnes. Beide können sich nicht entbehren, sie sind Pole. Der Despot ist Sclave, und der Sclave ist Despot: éin Element schlägt nur jedesmal vor. In der Erziehung, der Seelsorge, dem Umgange mit Menschen, ist es äusserst wichtig, diese zwei Pole der Sünde genau kennen zu lernen. Die Aufklärung hat sich bemüht, die Seite der Erhabenheit des Christenthums zu verhüllen, und es bloss von seiner sanften, lieblichen Seite zu zeigen, um nur dem Heidenthum die Erhabenheit zuschreiben zu können, welches doch niemal die hinter dem Stolze sich verbergende Sclavengesinnung verleugnen kann. Diese Entstellung des Christenthums geschah zum Theil aus Unverstand, zum Theil aber auch aus Bosheit. Nie versucht uns die Sinnlichkeit allein oder die Hoffart allein, sondern immer beide zusammen, nur dass éine vorschlägt. Das Christenthum, das uns von beiden Tendenzen befreit hat, hat uns allein wahrhaft frei gemacht. — Schon hier zeigt sich, wie bedeutend der Begriff der Androgyne im Christenthum ist, den wir in der Folge näher werden kennen lernen. — Es ist unmöglich, den formalen Willen zu erforschen, weil er noch keinen Grund hat, und doch, was erforscht werden soll, einen Grund haben muss. Was sich bestimmt, begründet, das offenbart sich, tritt als Inneres in das Offenbare und macht sich insofern selber zum Inneren und Aeusseren (selbst immanent und bloss in Bezug auf sich). Indess würde dieser Dualismus die Sache nicht erklären, wie kein Dualismus dieses kann. Diese Sache ist nicht Inneres und Aeusseres, sondern Begriff beider, oder es ist der Genitus als Begriff des Inneren und Aeusseren, des Vaters und der Mutter, welcher hier die Offenbarung erklärt. Si pater in filio, filius in matre, d. h. wie der Sohn den Vater spiegelt, so spiegelt die Mutter den Sohn, wie der Vater das Innere (Geistige) des Sohnes, so ist der Sohn das Innere (Geistige) der Mutter, oder der Sohn ist es, in dem die Begeistung des Vaters und die Beleibung der Mutter zusammengehen, er ist ihr Begriff und nur durch dieses

Sich-ein- oder als Sohn-Erzeugen, durch dieses Sicheinerzeugen des Sohnes sind Beide sich selber offenbar, oder gelangen zum Selbstbegriffe, zur Mitte oder zum Centrum. Es versteht sich übrigens, dass die Worte: Vater, Mutter, Sohn, hier in der höchsten Bedeutung (und nicht in jener schlechten oder wie im abstracten oder Zeitleben) genommen werden. Jeder Grund ist Mitte, und jede Mitte geht nur durch einen aufgehobenen Gegensatz. Dieser Begriff ist äusserst wichtig in der Logik und Metaphysik. Der Begriff des Grundes ist der der Mitte, des Centrums. So wie man diess nicht erfasst, treten die zwei Potenzen als abstracte Pole hervor.

31.

Die causa morbi für sich ist nichts, sie ist blosser Anfang zur Krankheit; hat sie Natur angenommen, so wird sie Geist, Leben, wenn gleich falsches Leben. Jedes Leben als Geist sucht seinen Leib. Da es sich nicht zum Leibe gestalten kann, so kann es sich nur negativ äussern d. h. zerstörend. Der Charakter des Guten und des Bösen kommt nicht dem Genitor, sondern dem Genitus zu. Die Fasslichkeit von A und B ist nur für den Moment der Wahl. So wie gewählt ist, tritt Unversuchbarkeit ein, ob nun gut oder böse gewählt ist. Wenn wir den anthropologischen Standpunct auf einen Augenblick hier verlassend den Act der freien Wahl absolut primitiv nehmen, so müssen wir nicht nur den Wählenden als Unverdorbenen und Unschuldigen, sohin weder gut noch böse uns denken, sondern wir müssen hier selbst das Böse vor und ausser dem Wählenden als noch nicht vorhanden denken, weil eben durch diese Wahl oder Selbstbestimmung dieses Böse durch und für den wie in dem Wählenden erst erzeugt werden, dem Wählenden als Causalität imputirt werden soll. Wenn wir also den Wählenden uns zwischen A und B zu wählen habend denken, so dürfen wir darum nicht meinen, als ob er in diesem Falle A als das Gute anzunehmen, B als das an sich Nichtgute zu verwerfen hätte, sondern die Wahl wird bloss in der Weise der Relation bestehen können, in welcher der Wählende in sich A in Bezug auf B und sohin beide gegeneinander setzt und stellt. Wäre zum Beispiel B dasjenige Princip, welches, wie wir bereits vernommen haben, durch seine Occultation, d. i. durch sein

Nachgehen dem A der Manifestation dieses letzteren dienen soll, so ist es begreiflich an sich weder gut noch böse. In diesem Dienste oder Nachgehen aber ist es gut, und es wird nur in der Creatur und für sie nicht gut, wenn sie es diesem Dienste entzieht, wenn sie das Verhältniss beider zu einander und zu sich versetzt, wenn sie sich zuerst in B fasst als ihrem Grunde, somit B über A erhebt. Wie also die Fassung in A die Folge gehabt haben würde, dass A und B in der Creatur in ihr normales Verhältniss getreten wären, somit B für diese wählende Creatur aus ihrer Fasslichkeit, welche sie noch im Moment der Wahl hatte, für immer in die Unfasslichkeit zurückgegangen wäre, so hätte der Wählende hiemit sich in A und A in sich für immer bestätigt, er hätte sich für immer in A und A in sich begründet. Wenn aber die Begründung die unmittelbare Folge der rechten normalen Wahl ist, so muss die Entgründung die Folge der unrechten Wahl sein, und der Begriff der Wahlfreiheit wie der der Freiheit überhaupt führt uns somit zum Begriffe der Begründung und der Entgründung. Und eben weil diese Begriffe der Begründung und der Entgründung bisher in der Logik noch keineswegs vollständig entwickelt worden sind, blieb auch die Lehre von der Freiheit bisher im Dunkeln. In der Lehre vom Grunde ist nemlich allgemein noch übersehen worden, dass der Grund die Mitte des Begründeten oder sich Begründenden ist. Was sich also entgründet, hat seine positive Mitte verloren, wenn schon nicht den (untilgbaren) Imperativ, diese Mitte zu gewinnen. Man sieht also, dass, da die selbstische Creatur eine Mitte hat und ist, was nicht von der selbstlosen Creatur gesagt werden kann, dass es die Bestimmung der selbstischen Creatur ist, diese Mitte in sich zum positiven Grunde zu erheben und zu fixiren, wogegen sich im Zustande ihrer Entgründung ihre Negativität nicht bloss als Centrumleere und Centrumferne, sondern zugleich als Centrifugalität und Repellenz erweiset, weil die negative Selbheit nicht wieder in die eine Mitte nicht in sich habende und dieser auch nicht bedürfende Selblosigkeit zurückgehen kann. Ja, vermöchte die negativ gewordene Selbheit in ihrer negativen Tiefe, in welche sie gleichsam in sich hineingestürzt sich befindet, los und quitt zu werden, so

vermöchte sie diess nur mit dem Verluste ihrer Selbheit, nemlich durch ein Rückgehen in die Selblosigkeit z. B. des Thieres. Der Mordtrieb nach Aussen schlägt darum so leicht in den Versuch zum Selbstmorde aus. Das Begründungsstreben ist folglich das Streben, sich die Mitte als Grund des Seins einzuerzeugen oder einzugebären und diese Mitte eines Selbstischseienden, zur Selbheit Bestimmten, ist dessen Genitus; ein Satz, welcher in die bisher dunkel gehaltene Lehre vom Genitor und Genitus im religiös-kirchlichen Sinne ein erwünschtes Licht wirft. So begründet sich das Feuer im Licht und diess Feuer oder das Feuriggewordene findet sich entgründet oder abimirt, so lange es nicht im Lichte oder als Licht seine Mitte und sein positives Centrum gewonnen oder dasselbe wieder verloren hat und darum centrumleer geworden ist. So begründet jedes Zeugende sich und seine Factoren, gleichviel ob letztere als Geschlechtspotenzen in éinem Wesen zusammen oder unter mehrere Wesen vertheilt sich befinden, durch und im Zeugen und im Gezeugten. So sucht das Männlein im Weiblein, dieses in jenem, nur seinen Grund oder sein Centrum, und Beide finden es nur im Gezeugten, indem sie Beide ihre abstracte Sucht, sich für sich zu finden, aufgeben und verlieren. Dieselbe hier noch unoffenbare Mitte führt beide wechselseitig in den Tod ihrer abstracten und somit unwahren Selbheit ein, damit sie vereint in Concretheit zum wahren Leben auferstehen.

32.

Was nun aber die Lehre vom Grunde bisher am meisten verdüsterte, war, dass man eben nicht zu dem Begriff eines negativen Grundes, Centrums oder Genitus im Gegensatze des positiven gelangen konnte, somit den negativen Grund für blosse Abwesenheit des positiven nahm, die Lüge für blosse Abwesenheit der Wahrheit, das Gift für Abwesenheit der Arznei, den Teufel für Abwesenheit des Engels. Man setzte folglich nicht, wie man sollte, die normale Bestimmtheit als den positiven Grund der abnormen Bestimmtheit entgegen (wenn es bei letzterer schon nur beim tantalischen Streben bleibt), sondern man setzte der normalen Bestimmtheit die völlige Unbestimmtheit entgegen. So meinte man denn, dass der Genitor ohne seinen und ausser seinem Genitus d. h.

ausser seinem Centrum, als dieses noch nicht gewonnen oder wieder verloren habend, die Entzweiung, den Widerstreit und die Confusion seiner Zeugefactoren bloss dieses Mangels wegen inne werde, da doch diese Entzweiung, diese Unruhe, diese Qual unmittelbar keineswegs die Folge der blossen Abwesenheit oder des Mangels des positiven Genitus, sondern der leidigen und wirksamen Anwesenheit des negativen, unwahren Genitus ist. Denkt man sich nemlich den Genitor abstract und ausser dem Acte des Zeugens, also auch ausser dem und ohne den Gezeugten, so ist er auch noch nicht Genitor, und er kann darum seine Zeugepotenzen weder im guten noch im schlimmen Sinne inne werden, weder in der freudigen, seligen Entwickelung derselben, noch in ihrer unfreien, unseligen Verwickelung. Setzt man nun aber den zweiten Fall, dass der Genitor dieser unseligen Verwickelung bereits anheimgefallen ist, so setzt man auch selben schon als zeugend, und zwar als abnorm und illegitim zeugend, seine Zeugepotenzen missbrauchend, d. h. man setzt somit bereits einen negativen Genitus, weil dieser Process als immanent sich fortsetzt. Wir können also den wichtigen Satz aussprechen: Generatio legitima perficit genitorem, generatio illegitima interficit genitorem, und wir haben hiemit die wichtige Einsicht gewonnen, dass jedes Seiende nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung seiner Generation gut oder nicht gut ist und wird, ein Satz, der wohl für die Creatur gelten muss, weil er auch für Gott gilt. Denn auch Gott ist nur darum ewig gut, weil Er ewig sich als Liebe und Licht in seinem Genitus gebiert. Könnte man diesen ewigen theogonischen Process hemmen, so stürbe Gott und der Teufel würde geboren. So wie das Liebe- und Lichtbrennen erlischt, zündet sich das Finster- und Zornbrennen an. Wie das Leben stirbt, wird der Tod lebendig und die Finsterniss oder das finstere Sein ist darum so gut Genitus d. h. Erzeugtes, als das Licht es ist, was bereits die Parsen erkannten, indem sie von Ormuzd und Ahriman als zweien Geborenen oder zweien Geburten sprechen, und nur in den Irrthum fielen, auch den letzteren, den finsteren Grund, als in der Monas ewig entstehend und entstanden oder als den zweiten Sohn Gottes anzunehmen (worin ihnen die Manichäer folgten), anstatt dass sie den

Urstand dieser letzteren Geburt oder Missgeburt in die Creatur hätten setzen sollen. Die Monas (Gott) ist aber eben darum nur Vater des Lichtes, weil sie ewig die Finsterniss nicht erzeugt, und Christus weiset darum den ersten Vater der Lüge in einer Creatur, in dem in der Wahrheit nicht Bestandenen, nach.

33.

Wie die Occultation von B als Process aufhört, hört auch die Manifestation von A auf und geht zu Grunde. Inflammatio unius extinctio alterius, und umgekehrt. Es gibt keine Indifferenz. Wer seinen Bruder nicht liebt, ist ein Todtschläger im Herzen. Die Geburt der Finsterniss kann also nur durch die Geburt des Lichtes verhindert werden. Alle selbstlosen Wesen sind nur äusserlich begründet. Nicht s i e haben die Mitte, sondern d i e M i t t e hat sie. Aber man kann ihnen das nicht als Mangel anrechnen. Hier zeigt sich auch die Flachheit jener Worte Haller's:

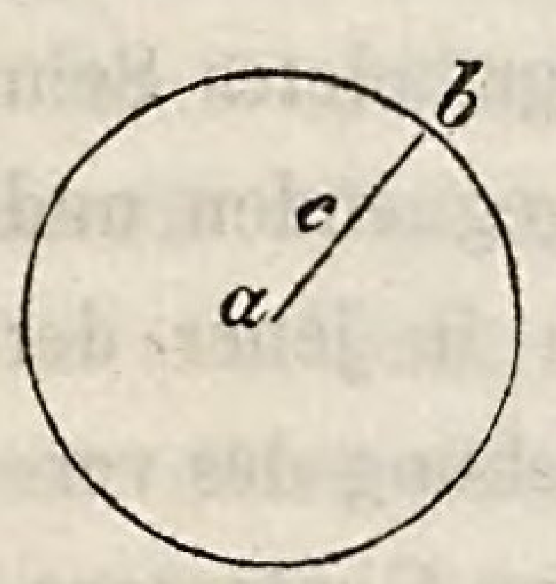
„In's Inn're der Natur dringt kein erschaff'ner Geist;
Zu glücklich, wem sie nur die äuss're Schale weist."

Der Geist sucht in Allem den Geist, und so auch in der Natur; der Geist durchgreift alles Selbstlose und ruht nicht, bis er auf den Grund gekommen d. i. es ergründet hat. Nach Haller hätte der Geist keine andere Würde als das Thier, welches weder selbst Grund hat, noch nach dem Grunde forscht.

34.

Begründung ist Formation oder Gestaltung, so wie sie Bestimmung und Erfüllung ist. Was nur äusserlich begründet ist, das ist auch nur äusserlich gestaltet und ist auch nur äusserlich. Was zugleich innerlich begründet ist, das ist auch innerlich gestaltet und ist auch innerlich. Gestaltlosigkeit ist nicht Missgestaltigkeit. Die Gestalt eines Wesens entspricht seiner Stellung. Ein Wesen kann seine normale Gestalt nur behalten oder wieder gewinnen, wenn es seinen Locus, sein Gesetz, seine Relation behält oder wieder gewinnt. Hier coincidirt also der Begriff Gesetz mit Gesetztsein, Moral mit dem Begriff vom Bilde oder der Gestalt, d. i. der Religion. Der Mensch musste seines primitiven Gottesbildes verlustig gehen, so wie er aus seinem primitiven Locus wich oder sich entsetzt fand, d. h. so wie er fiel, womit er aber natürlich

auch missgestaltet wurde. Werft den Fisch in die Luft, den Vogel ins Wasser, so verdirbt er. Der Fall ist als Entgründung und Entsetzung nur durch einen negativen Grund, durch eine abimirte Generation, Missgeburt oder Missgestalt zu begreifen. Wenn man ein Gestirn aus seiner normalen Relation herausreissen könnte, so müsste es auf der Stelle vergehen. Der Mensch, sowie jede ihres positiven Grundes verlustig wordene Creatur fällt also immanent so lange fort, als sie nicht wieder ihren positiven Grund erlangt hat. Diess immanente Fallen oder Stürzen haben die Alten durch das Ixionsrad vorgestellt, und hiemit darf nicht das Fallen um die Mitte oder Kreisen vermengt werden. Wenn aber der Grund die Mitte des Seienden ist, so ist er diese Mitte ebensowohl, indem er dessen Vielheit in Einheit einführt, oder indem er das Seiende aus seiner Expansion, Aeusserung und Zerstreuung sammelt, als indem er umgekehrt diess Seiende aus seiner Einheit in Vielheit entfaltet und ausführt. Das Lebendige ist nemlich in beständiger Gestaltung actu begriffen, in dem Kreisen aus Gestaltlosigkeit in Gestaltheit und umgekehrt aus der Continuität des Flüssigen in die Discretheit des Festen. Dieses in Mitte Gehaltenbleiben oder Werden vom freien Eingange und Ausgange ist eben das Subsistiren selber. Man muss sich darum jeden reellen Punct c als durch Herabgezogensein und Niedergesenktsein von a in c und als Hinaufgehobensein von b in c denken (a | c. | b). Dasselbe gilt für die Sphäre.



Hier ist jeder Punct c als durch das Sichbegegnen der Innerlichkeit a und der Aeusserlichkeit b zugleich ent- und bestehend zu denken. Wo sich beide Richtungen nicht treffen, ist kein Sein, kein Bleiben, keine Mitte, kein Grund. a und b von selber können weder aus noch gegen einander gehen. Wenn ich also c durch a und b entstehen lasse, so behaupte ich, dass ein höheres Agens, welches unoffenbar ist, diese Effectuirung bewirken muss. Tres in uno.

35.

Das Begründungsstreben ist folglich das Streben, sich seine Mitte als Seinsgrund einzuerzeugen oder einzugebären, und diese Mitte oder dieser Grund ist, nach der gegebenen Erläuterung, als

der Genitus des Seienden zu betrachten, welchem als Selbheit diese Selbsteingeburt aufgegeben ist, oder welches eine Mitte hat und eine solche ist. So begründet sich das Feuer im Lichte, und dieses Feuer oder Feuerige findet und zeigt sich entgründet oder abimirt, so wie es im Lichte oder als Licht nicht seine positive Mitte gewonnen hat oder als finsteres Feuer centrumleer und centrumflüchtig geworden ist. So begründet sich jedes Zeugende durch den und in dem Genitus. Der Mann sucht im Weibe, dieses in jenem nur seinen Grund oder seine Mitte und beide finden ihn im Gezeugten, und zwar indem beide ihr abstractes Selbstbegründungsstreben aufgeben, indem sie beide in den Tod ihrer Abstractheit sich einführen lassen, um in ihrer Concretheit aufzuerstehen. Diese Vermählung in ihrer höchsten Bedeutung und Dignität spricht am treffendsten der Verfasser des Mystère de la croix (Douzetems) als animae cum Sophia conjugium in den Versen aus:

„Sponsa ministrat aquas e coelo, sponsus at ignes
E fundo profert, dum pius ardet amor;
Ignis aquae junctus creat ex hoc semine lumen,
Hinc mas virgineus, mascula virgo cluit.“

36.

Die Lichtgestalt ist also androgyn. — Der Grund erscheint hier, indem er die Mitte des Kreislebens, des Lebens des Ein- und Ausganges bildet als organischer Grund, als Herz, als Pulsschlag, die Systole und Diastole bedingend. Ein positiv begründetes Sein ist also dasjenige, welches in der doppelten sich begegnenden und ausgleichenden Bewegung des Lebens ruht, nemlich in jener der Production und in jener der Reduction, in der Ausgleichung des verzehrenden Gebens und des nährenden, speisenehmenden Geniessens. Gratus in otio labor, und der Bestand, die Conservation ist überall nur als eine solche Mitte von Production und Reduction zu begreifen. Und diess gilt sowohl für die immanente Production und Reduction, bei welcher die Mitte gleichfalls nur immanent ist, als für die emanente, wo nemlich das Producirende und sich wieder Reducirende eine solche Mitte aus sich heraussetzt, wie der bildende Künstler sein äusseres Kunstwerk, eine Bemerkung, welche uns bei der Lehre der Schöpfung zum Schlüssel dienen wird, sowohl das

normale als das abnorme Verhalten des Geschöpfes zum Schöpfer zu erklären. Indem ich hiemit die organische Function des Grundes als den Eingang und Ausgang vermittelnd und ausgleichend nachgewiesen habe, so lässt sich nun leicht die Anwendung des Gesagten auf den entgegengesetzten abnormen Zustand des Seienden als des Entgründeten machen, welches nemlich des positiven Grundes nicht nur mangelt, sondern der Negativität desselben anheimgefallen ist. Es genügt hier, einzusehen, dass der Mensch, wie jedes selbstische Geschöpf, durch rechten Gebrauch der Wahlfreiheit sich in seinem Sein begründet, so wie durch den Missbrauch derselben als den Missbrauch seiner Zeugungskraft entgründet. Wir wollen nun von diesem Standpuncte aus betrachten, was die Folge für eine Creatur sein muss, welche, anstatt durch ihre Wahl das an sich niedrigere und dem A untergeordnete B aus der die Wahlfreiheit bedingenden Gleichstellung beider in das normale Subordinationsverhältniss wieder gebracht zu haben, vielmehr in sich das B über A gestellt hat.

A —C— B	A	B
	C	C
	B	A

Wenn nun A und B im Momente der Wahl gleichfasslich waren, so ist damit, dass der Wählende B fasste, A in die Unfasslichkeit zurückgegangen. Hätte der Mensch A gewählt, so wäre er für B unfasslich geworden und er hätte vielmehr die Fasslichkeit über B erhalten. Von A aus hätte also die Creatur B beherrscht. Wer ins Licht, in die Liebe, eingegangen, der ist nicht nur nicht mehr entzündlich, sondern er ist feuerfrei geworden und hat die Macht des Feuers gewonnen. Er ist die Omphale, die mit der Keule des Hercules spielt. Er ist das Lamm, das den Löwen in sich trägt.

37.

Wenn der Mensch sich in eine solche Bestimmtheit eingeführt hat, so kann er sich von derselben nur befreien vermittelst einer äusseren Hilfe. Nach dem Falle ist der Keim des Guten in ihm zurückgeblieben, denn er war versehen in Christo, bevor der Welt Grund gelegt worden. Er würde aber desselben nicht inne werden, wenn

die Hilfe von Aussen, nemlich der erschienene Christus, die Kirche und Tradition nicht hinzukämen, d. h. wenn die äussere Sonne das im Menschen schlummernde und latente Sonnenhafte nicht erweckte. Schon hier sieht man den Irrthum ein, der noch so allgemein herrschend ist, den inneren und heimlichen Erlösungsprocess und den äusseren, geschichtlichen, weltkundigen und offenbaren von einander zu abstrahiren. Die Einen sind bigott, die Anderen pietistisch. Es ist derselbe Christus, der uns innerlich gegenwärtig ist und der uns zugesagt hat, in der Kirche gegenwärtig zu bleiben. Nur durch die Conjunction Beider wächst der ewige Leib des Menschen. Die Katholiken legen meist den Accent auf's Aeussere, die Protestanten auf's Innere. Diess sind die beiden Ultra's des Christenthums.

38.

Die zwei Factoren der Tonerzeugung sind die innere und die äussere Luft. Man kann sagen, dass der starre Körper gleichsam gerührt wird bei der Tonerzeugung. So sagt man auch vom Menschen, dass ihn etwas gerührt habe, wenn das Aeussere sein entsprechendes Innere gefunden hat. Es ist merkwürdig, dass der jüngere Helmont, welcher der Idee nachging, dass die hebräische Sprache der primitiven verwandter als jede andere sei, gefunden hat, dass in der Ursprache die Charaktere der Laute einen Causalnexus mit dem Laut haben. Jeder Laut ist eine bestimmte Configuration der Sprachorgane; diese ist ein Gestus, und dieser entspricht den Charakteren. So wie die Sprache eines Menschen lebhafter wird, geht die Sprache in Geberde und endlich in Mimik aus, so dass diese dieselbe Gestalt macht wie die Sprachwerkzeuge. Mann kann die Sprachorgane vergleichen mit dem Storchschnabel. Alle Sprache begründet sich in Gesticulation. Die gelungene Mimik ist die aussprechende, also die Pantomimik. Ist der Laut keine beliebige Erfindung des Menschen, so kann der Charakter auch kein willkürliches Erzeugniss sein.

39.

Wollten die Menschen nur die Bedeutung des Wortes: Gesetz erforschen, so würden sie gleich den Nexus desselben mit dem Gesetztsein, mit der Localität und mit der Gestaltung oder dem Bilde

Gottes einsehen, d. h. den Zusammenhang der Moral mit der Religion. Der alterzeugte Grund kann nur getilgt werden mit der Einerzeugung des neuen guten Grundes. Der göttlichen Gerechtigkeit, der Nemesis, geschieht vollkommen Genüge, indem die Creatur als Vater es ist, durch welchen der Sohn getödtet und geopfert wird, wenn gleich die tödtende Macht ihm nur gegeben ist. Diese Idee ist prophetisch vorgestellt in Abraham und Isaak.

40.

Die Conformation ist Information. Die Creatur kann nicht vollendet werden, ohne in Gott zu denken, zu wollen und zu thun. Nur durch erlangte positive Gründung kann der Mensch die wahre Freiheit erlangen. Die Freiheit und Leichtigkeit, ja selbst die Grazie der Bewegung ist bedingt durch die feste Stellung. Indem die Creatur sich conform der göttlichen Selbstbegründung gebildet hat, ist sie mit Gott geeint und seiner Liebe theilhaft geworden. Gott ist die Liebe. Die Philosophie der Liebe muss also die Centraldoctrin werden. Die Tiefe des Gemüthes geht parallel mit der Tiefe des Geistes. Je flacher das Gefühl, desto flacher die Speculation. Die Liebe des Menschen zu Gott ist gleich der Immanenz oder Inwohnung Gottes. Dieser Inwohnung kann sich zwar die Creatur entziehen, aber nicht seiner Durchwohnung. Verliert sie die Liebe Gottes, so fällt sie seiner Macht anheim. Aussprechen muss sie Gott; wie sie ihn ausspreche, macht keinen Unterschied für Gott, sondern nur für sie.

41.

Im Unisono hört man keine Dissonanz, aber sie kann hervortreten. Im Accorde ist die Dissonanz aufgehoben, überwunden und es ist kein Missklang mehr zu fürchten.

42.

Was Gott einmal beschlossen hat, wird durchgeführt. Der Mensch war bestimmt zur Union mit Gott, und er musste in sie geführt werden, trotzdem, dass Adam von ihm abfiel.

43.

Eine Hauptursache des Missverständnisses der Begriffe der Versöhnung und Versöhntheit liegt darin, dass man sie nur immer in Bezug eines Seienden auf ein anderes nahm, d. h. emanent,

als Relation zweier unterschiedener Wesen, und nicht, wie man gesollt hätte, zuerst immanent. Man mag nun das Wort Sohn von Söhnen oder Söhnen von Sohn ableiten, so gilt doch allgemein, dass jedes Selbstischseiende als Genitor nur mittelst seines normalen Genitus sich vollendet, so wie umgekehrt, dass diess Seiende durch abnorme Eingeburt in den unversöhnten Zustand sich versetzt. Der kirchliche Begriff vom göttlichen Ternar blieb unbegriffen, weil man die Relation des Genitor und Genitus sich nur relativ dachte. Die Worte Sohn, Söhnung, Sonne, Sonntag haben éine Wurzel, so wie asunder und Sünde das Negative davon ist.

44.

Meister Eckart sagt: Dass der Vater immer nur dahin treibe und jage, dass sein Sohn geboren werde. Er durchsucht alle Wesen bis in seinen innersten Grund, um den Sohn zu finden, und er lässt Keinem Frieden, bis er ihn gefunden hat. Man kann sagen, dass der ewige theogonische Process ein ewiger Versöhnungsprocess ist, nicht im Sinne der Inder, als ob Gott, ewig von sich abfallend, ewig sich sühne, sondern in jenem Sinne, in welchem man sagen muss, dass die legitime Generation den Seienden vollendet, die abnorme Zeugung aber das Grimmfeuer der Unversöhnlichkeit aufgehen macht, sei es emanent, sei es immanent. Die Moralisten würden längst ihr langweiliges Gerede über den kategorischen Imperativ eingestellt haben, wenn sie sich zu der Einsicht hätten erschwingen können, dass er nichts anderes ist, als die Forderung des Vaters, den Sohn zu gebären, sich in der Lebensgeburt zu vollenden. Man begreift nun, dass der Mensch, wenn er durch einen Missbrauch seines Willens sich in eine illegitime Geburt eingeführt hat, sofort der Zeugepotenzen des guten Grundes verlustig geworden, und dass er in sich und für sich ohne Hilfe keinen neuen Grund mehr zeugen, sondern nur den erzeugten fortsetzen kann. Jene verlorene Macht, Kinder Gottes zu werden, konnte dem Menschen nur gegeben werden damit, dass Gott selbst als Mensch die Sünde tödtete und den Tod besiegend allen übrigen Menschen die Bresche offen zurückliess. Daher die Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Christi. Eine Creatur, die

einmal böse ist, kann nicht bloss in éiner Relation böse sein, sondern sie ist es in allen dreien zugleich. Die Integrität der einen setzt die der anderen voraus, so dass sie also zugleich und durcheinander ganz sind, wenn gleich in der Restauration eine Succession nothwendig ist. — Allgemein vermengt man noch das Göttliche mit dem Creatürlichen. Wenn man das Creatürlich-Gute mit dem absoluten Guten identificirt, so muss man auch das Creatürlich-Böse im Absoluten suchen. Diese Nichtunterscheidung des Creatürlichen und Göttlichen findet sich auch in der Hegel'schen Philosophie. Hegel hat den Begriff des Geistes als An- und Fürsichsein richtig aufgestellt und dadurch die Spinozistische Substanz allerdings überwunden. Dennoch hat Hegel in seinem Systeme nicht bestimmt ausgesprochen, dass dieses Intelligenzsein doch auf andere Weise in Gott als in der Creatur ist. Auch in der Creatur muss das Ansichsein und Fürsichsein identisch werden, aber dadurch wird die Creatur nicht zum Absoluten. Eben hieraus ging der Missverstand der Identität des Endlichen mit dem Unendlichen hervor, gegen welche indess sich Hegel neuerlich selber erklärt hat. Daub, der in seinem Judas Ischarioth tiefe Blicke in das Wesen des Bösen gethan, liess später diesen Standpunct fahren und schob das Böse wieder auf die Rechnung Gottes*).

*) Schelling dagegen näherte sich in seinen Untersuchungen über die Freiheit des Willens (1809) bereits der Lehre Baader's mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den letzteren, nachdem er früher unter dem Einflusse Spinoza's bis zu der schroffen Behauptung fortgegangen war, die Existenz des Geschöpfes selber sei dessen Sünde, d. h. das Böse sei eben die Endlichkeit des Geschöpfes. Wir haben uns erlaubt, für diejenigen, welche über das wahre Verhältniss Baader's zu Schelling nicht Bescheid wissen, und fast sollte man meinen, nicht Bescheid wissen wollen, die früheren und die späteren Aeusserungen Schelling's über diesen Punct in unserer Vorrede zu der zweiten Ausgabe der Kleinen Schriften Baaders, welche den dritten Band der bei Theissing erschienenen unvollständigen Sammlung der Baader'schen Schriften ausmachen, einander gegenüberzustellen, und man wird wohl thun, jene Stelle und die gesammte Vorrede, welche auch besonders abgedruckt erschien unter dem Titel: Fr. v. Baader in seinem Verhältnisse zu Hegel und Schelling (Leipzig, Bethmann, 1850), zu vergleichen. Uebrigens war Schelling's Fortschritt nur eine Annäherung an Baader, und ob

45.

Jede Creatur ist trotz ihrer Endlichkeit der Vollendung fähig. Sie ist vollendet, wenn sie ihrem Begriffe entspricht. Auf der Verwechselung der Vollendtheit und Absolutheit beruht die falsche Vorstellung Kant's von der Unsterblichkeit, welche er darauf gründet, dass der Mensch seine Idee nie erreichen könne, sondern ihr ewig nachlaufen müsse, gleich dem ewigen Juden. Diess ist nichts anderes als eine ewige Hinausschiebung der Vollendung und der Versöhnung, nicht viel besser als eine ewige Verdammniss. — Der Erlöser erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt tritt, sei es nun, dass dieser Mensch von ihm gehört hat oder nicht, denn Christus ist als Gott central und wirkt wie die Sonne, auch wenn sie von Wolken verhüllt ist. Wenn dem Menschen nicht das Licht, die Wahrheit zu erkennen, aus Gnade gegeben würde, so würde er nicht einmal den Kampf mit dem Bösen beginnen, geschweige den Sieg erringen können. Keim des Bösen ist Radical des Bösen. Diess ist nicht angeschaffen, sondern Erbe. — Es ist widersinnig, sich einen Geist ohne Natur oder eine Natur ohne Geist zu denken. Das Eine ist Spiritualismus, das Andere Materialismus. — Die Mitte ist nur in Bezug auf ein Inneres und Aeusseres. Pater in filio, filius in matre. Sohn als Mitte hat in sich den Vater, und in was er sich sieht, ist Mutter. Der Gegensatz von In- und Aussich ist dasselbe, was der des An- und Fürsich, des Subjects und Objects. Also hat die Mitte den Pater (das In sich) als animans und die Mater (das Aus sich) als corporans oder formans. Also ist das Geschlechtliche mit Subject und Object, In- und Aussich identisch. Es ist derselbe, der in mir und der aus mir ist. Dieser Gegensatz von in und aus sich, Leib und Seele, Mann und Weib, kommt aus dem Satze der Begründung. Eine Theorie des Bösen muss dessen Relation zu Gott, zur intelligenten und zur nichtintelligenten Creatur nachweisen. Die

er ihn noch später ganz erreichte (von einem Uebertreffen kann wenigstens in diesem Puncte gar keine Rede sein), werden seine hoffentlich bald erscheinenden nachgelassenen Schriften zeigen. Wir gestehen, dass unsere Erwartung in diesem Puncte nicht besonders hoch gespannt ist. H.

Creatur kann nicht anders als in einer Geschiedenheit von Geist und Natur geschaffen sein. Beide bedürfen einander zu ihrer Vollendung, um die Identität des Geistes und der Natur der absoluten Identität nachzubilden. Wenn also die Creatur ihre Begründung der Natur mittheilt, so muss sie derselben auch ihre Entgründung mittheilen. Die Begriffe der Vollendung, Illabilität, der Versöhnung &c. coincidiren mit der Elevation aus der unmittelbaren Geschaffenheit und die Nichtbegründung ist Degradirung aus seiner ursprünglichen Region. — Wie die in der Monas vollendete Intelligenz in ihrem Ich und Nichtich (Subject und Object, Intelligenz und Nichtintelligenz) jene selbst durch ihre Versöhntheit und Productivität repräsentirt, so muss in der durch ihr Abgekehrtsein von Gott entzweiten Intelligenz sich die Improductivität kund geben. Wo Widerstreit zwischen Subject und Object ist, da ist Unseligkeit. Ein Bild dieser Unseligkeit ist die des Kindes, dessen Aeltern entzweit sind. Denn seine Seligkeit hängt von der Eintracht des Vaters und der Mutter ab. Die Aeltern sind hier Himmel und Erde, Subject und Object. Die Herrlichkeit der Creatur geht mit ihrer Verherrlichung Gottes gleichen Schritt. Wie sich Licht zu Finsterniss, so verhält sich die Verklärung und das Lichtwerden der Natur zum Dunkel- und Schwerwerden derselben. Licht geht auf Geist, leicht auf Natur. Licht und leicht haben dieselbe Wurzel.

46.

Kein Mensch, sei er ein Heros oder ein Zwerg, ersteht jemal, der nicht die Macht inne wird, welche er auf seine Natur ausübt. Nur sind hier unzählige Stufen. Wir sehen nur einen geringen Theil davon und haben keinen Begriff mehr von der hohen Macht, die der Mensch in seiner primitiven Relation zur Natur auf sie auszuüben vermochte. Die wahre Macht über die Natur entspricht der der Seele auf den Leib. Es würde schlimm sein, wenn wir noch industrielle Mittel erfänden, unsere Muskeln zu bewegen. Die Industrie vermag die Natur nur äusserlich und das schlecht genug zu beherrschen, abgesehen davon, dass sie lieblos und bloss eigennützig ist.

47.

Der Zustand des ursprünglichen Menschen kann kein anderer gewesen sein als der des Erlösers nach seiner Auferstehung und vor seiner Himmelfahrt, versteht sich mit dem Unterschiede, dass Christus bereits unversuchbar, Adam aber versuchbar sich zeigte.

48.

In neueren Zeiten haben die Aerzte die Einsicht wieder gewonnen, dass der geistige Zustand des Menschen einen sehr grossen Einfluss auf seinen Leib hat, wie sich besonders in den Geisteskrankheiten darstellt. Der Organismus des Menschen ist central und entspricht als solcher der Centralität der Natur und muss daher in das Centrum der Natur einzudringen vermögen. Grosse Reactionen der Natur waren die Sündfluth, der Schwefelregen von Sodoma und Gomorrah &c.

49.

Es ist der Charakter des Bösen, dass es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört. Wie geistreich und witzig hat die Aufklärung begonnen, und wie fade, dumm und miserabel sind die jetzigen Spöttereien gegen die Religion!

Das Böse als Bruchtheil depotenzirt sich stets durch seine Potenzirung, wie das in den Zahlenbrüchen der Fall ist:

$$1/2 > 1/4 > 1/8 > 1/16 > 1/32 > 1/64 > 1/128 \text{ \&c.}$$

50.

Das primitive Verderbniss kann nur Wesen zugeschrieben werden, welche selbst unter die Natur gestürzt sind. Moses beginnt mit dem Chaos d. i. mit dem Zusammengestürztsein des geistigen und natürlichen Universums. Die mosaische Schöpfung ist nur eine äusserliche Wiederherstellung der Ordnung, darum *κόσμος* genannt. Sie ist nur die Decke, die Gott über das Verderbniss gelegt, damit nun erst die radicale Tilgung der Verderbniss vor sich gehen könne. Diese radicale Tilgung ist also Zweck der äusseren Schöpfung.

Zweites Heft.

1830.

Hóme vois quelle est la sublimité et l'étendue de tes privilèges. L'univers est dans la suffrance, l'ame de l'homme est sur son lit de douleur, le coeur de Dieu attend de toi que tu procure l'accés à sa parole dans l'univers et dans l'ame de l'homme. Ainsi tu as le pouvoir de rendre le repos à l'univers, à l'ame de l'homme et au coeur de Dieu.

Le ministère de l'homme esprit.

Seiner Hochwürden

Herrn Doctor Philipp Marheineke,

Ritter des K. P. A. O., Professor der Theologie an der Universität in Berlin und Pfarrherrn

Zur öffentlichen Bezeugung

seiner Hochachtung und des gemeinsamen Strebens zur tieferen Begründung und Restauration der speculativen Theologie

zugeeignet.

Denjenigen Lesern des ersten Heftes meiner speculativen Dogmatik, welchen vielleicht über meine Behandlung dieser Wissenschaft im öffentlichen Vortrage derselben noch einige Bedenklichkeiten zurückblieben, wird hoffentlich dieses zweite Heft zur völligen Verständigung genügen, so wie auch jene Leser und Zuhörer, welche sogleich nach einem fertigen Systeme verlangen, um es, wo nicht im Kopfe, so doch wie jener Scholar in Goethe's Faust in der Tasche zu haben, und welche den systematischen Gedankengang vermissen, wo sie kein a, b, c &c. erblicken, — auch diese Leser und Zuhörer, sage ich, können sich aus diesem zweiten Hefte noch mehr als aus dem ersten davon überzeugen, wie vieles noch zu thun und abzuthun ist, ehe man zur Aufstellung eines solchen Systems schreiten kann, welche Aufstellung übrigens dem zweiten oder positiven Theile der speculativen Dogmatik vorbehalten bleibt *).

*) Wenn Baader etwa vom dreissigsten Lebensjahre an sich ganz der Wissenschaft und der Ausbildung seiner Ideen hätte hingeben können, so würden seine Schriften gewiss eine systematischere Gestalt gewonnen haben. Dass er aber die Nothwendigkeit der Systematisirung zur Vollendung der Wissenschaft erkannte und anerkannte, sollte doch nicht übersehen werden. Dass die oben im Texte ausgesprochene Absicht einer systematischen Aufstellung seiner Lehre nicht ausgeführt werden würde, konnte man schon damals, im Jahre 1830, voraussehen. Baader begann damals bereits das 60. Lebensjahr, und bei aller seiner Rüstigkeit konnte man doch nicht erwarten, dass er, nach einer so langen Gewohnheit diffuser Schriftstellerthätigkeit, zu guterletzt noch mit einem streng systematischen Werke auftreten werde. Wenn er es noch versucht hätte, so würde er für die Fortbildung der Wissenschaft höchst wahrscheinlich weniger geleistet haben, als er von da an noch leistete, indem er sich in seiner gewohnten Weise der

Nachdem die Speculation in Deutschland sich wieder der supranaturalistischen (naturfreien, nicht naturlosen) Wesenheit des Geistes*) zuwandte, musste auch für die speculative Theologie eine Krisis herbeigeführt werden, welche wir durchgehen müssen, nicht aber sie ignorirend vorbeigehen, oder gründlich, d. h. mit dem Anscheine des Ernstes über sie hinweggehen zu dürfen oder selbst zu können meinen sollen. Ein Durchgang, welcher übrigens, falls er auch manchem unserer Theologen unbequem, ja selbst sein bisher gefasstes Concept trübend sich zeigen sollte, doch keinen anderen Erfolg haben wird, als jenen der grösseren Verherrlichung der idealen Natur des Christenthums auch in der Wissenschaft. Ich sage: trübend, denn freilich kann jenem Leser und Zuhörer, welcher, weil ihn jedes Wissen mehr als das von religiösen Dingen interessirt, es zu unbequem fand, meinem Gedankengang in meinen früheren Schriften und Vorträgen zu folgen, gegenwärtige Schrift höchstens nur den ihm freilich unerfreulichen Nutzen verschaffen, sein bis dahin schlummerndes Gewissen über seine Unwissenheit ihm zu erwecken. — Wenn aber die ideale Natur des Christenthums, von der ich hier spreche, bis dahin noch

Schriftstellerthätigkeit ungenirt gehen liess. Die Nachwelt dürfte aber wohl erstaunen über die grossartige innere Systematik der Schriften Baader's, die zwar allerdings nicht frei von inneren Widersprüchen sind, aber doch ungleich übereinstimmender und harmonischer mit sich selbst, als die sämmtlichen Werke manches grossen Systematikers.

*) Die Verwirrung ist bekannt, welche seit geraumer Zeit der unbestimmte und unvernünftige Gebrauch der Worte: Natur und Geist, so wie die Vermengung der Naturfreiheit mit Naturlosigkeit u. s. f. veranlasste. Dagegen hat sich aber die neuere Philosophie des Geistes in Deutschland der Einsicht genähert, dass der Geist als solcher (in seiner normalen Existenzweise) naturfrei und naturbefreiend oder vollendend zugleich sich zeigt, so wie in seiner abnormen Existenzweise naturunfrei und naturwidrig. — Wie ferne aber von diesem Supranaturalismus der Kantianismus seine Anhänger hielt, darüber kann man sich auch aus einer Stelle im Briefwechsel von Goethe und Schiller, 3. Th. S. 213, überzeugen, wo nemlich letzterer sagt: „Auch kann man, deucht mich, bei allen Streitigkeiten, wo der Supranaturalismus von denkenden Köpfen gegen die Vernunft vertheidigt wird, in die Ehrlichkeit ein Misstrauen setzen.“

ziemlich allgemein verkannt blieb, und wenn man zwar die Leibwerdung der Idee in den Socialinstituten und in der Kunst als die Tendenz dieser Religion zugab, nicht aber in der Wissenschaft, so lag die Schuld nur in der irrigen Vorstellung, die man sich von der idealen und wahrhaft speculativen Auffassung eines Gegenstandes überhaupt, hier der Religion, machte. Man fasst nemlich die Religion, wie jedes Erkennbare, eben so einseitig und abstract auf, wenn man sie bloss empirisch auffasst, oder, wie man auch sagt und damit was sehr Gescheutes zu sagen meint, rein praktisch, als wenn man sie bloss theoretisch auffasst, welche gleichfalls abstracte Auffassung als die nicht mehr bei der Sache seiende man für die wahrhaft speculative hält, wogegen doch die wahrhafte Speculation, beide jene Abstractionen aufhebend, sich als die lebendige, zugleich praktische und theoretische, und somit als die ideale und geniale Auffassung erweiset. Exempla sunt odiosa; denn sonst könnte man leicht an manchen sowohl religiösen als anderen Socialinstitutionen unserer ungenialen, abstracten und distracten Zeit, so wie an manchem Staate selber jene Abstraction und Opposition der Theorie und der Praxis nachweisen, sei es, dass es eine bessere Praxis entgegen einer schlechteren Theorie, sei es, dass trotz einer guten Theorie eine schlechte Praxis sich in ihnen erhält, und solche Staaten, wenn es auch am besten geht, doch immer nur mit halbem Winde segeln. Nun waren es aber vorzüglich die sogenannten Mystiker vergangener Zeiten, welche diese speculative und geniale Auffassung der Religion, von welcher hier die Rede ist, sich eigen gemacht hatten, wogegen das Thun der Neueren seit geraumer Zeit in nichts anderem bestand, als in einem Abthun dieser Mystik, d. h. der Speculation, womit sie denn auch die Religionswissenschaft zu jener Wasserklarheit d. h. gänzlichen Inhalt- und Geistlosigkeit, welche mit der Gemüthlosigkeit immer gleichen Schritt hält, herunterbrachten, in welcher sie sich dermalen grösserentheils befindet. Wesswegen ich glaube, der speculativen Theologie einen wesentlichen Dienst damit zu erzeigen, dass ich diese verkannten, ja unterdrückten Leistungen der Speculation, besonders über den pneumagonischen Process wieder in Umlauf bringe, und auch nachweise, wie die tieferen For-

schungen in der neuesten Zeit sich jenen älteren wieder anschliessen, wesswegen denn auch nicht umsonst jene Aufklärer von der Gefahr einer alles ihres Fegens ungeachtet wieder hereinbrechenden Mystik, wenn auch nur wie in unruhigem Schlafe, aufreden.

In derselben Verlagshandlung, in welcher das gegenwärtige zweite Heft der propädeutischen speculativen Dogmatik erscheint, wird auch heuer das dritte und wahrscheinlich auch das vierte Heft derselben erscheinen, womit der erste oder einleitende Theil derselben geschlossen sein wird. Zugleich mit dem dritten Hefte wird aber auch das erste Heft, neu umgearbeitet, und besonders mit einer Theorie der Sprache und Schrift vermehrt, in derselben Verlagshandlung erscheinen.

Schwabing bei München, den 15. März 1830.

I. Vorlesung.

Indem ich meine Vorlesungen über speculative Dogmatik wieder eröffne, achte ich es für gut, sowohl auf das bisher in selben Geleistete, als vorzüglich auf die Art und Weise meiner Behandlung dieser Wissenschaft einen Rückblick zu werfen.

Was nun letztere betrifft, so ist es allerdings als eine Neuerung in dieser Behandlung und im öffentlichen Vortrage der Dogmatik anzusprechen, dass wir den speculativen Theil derselben (zwar im Unterschiede, nicht aber im Gegensatze ihres sogenannten positiven, wenn man will, historischen Theiles) von letzterem gesondert und im Zusammenhange für sich zum alleinigen Gegenstande unseres Vortrages machen, wogegen dieser speculative Theil der Dogmatik nur anhangs- und erläuterungsweise, folglich nur fragmentarisch, und auch ziemlich sparsam und ungenügend in den dogmatischen Lehrbüchern in der Regel vorzukommen pflegt. Und so ist denn auch unsere Behandlung des generellen oder propädeutischen Theiles der Dogmatik insofern neu zu nennen, insofern selber weniger das abhandelt, was sonst unter diesem Namen gilt, als wir vielmehr ausschliessend den anthropologischen Standpunct hier fassen, und zwar aus dem einleuchtenden Grunde, weil der Mensch eigentlich Bild Gottes und nicht Weltbild ist oder sein soll, weil Gott Sich in ihm spiegeln und Sich in ihm finden soll, wie er in der Welt, — somit der Mensch zufolge seines Ursprunges und seiner Bestimmung oder zufolge seiner Sendung in diese Welt eigentlich über ihr und näher an Gott steht und stehen soll, wesswegen denn auch nur von ihm aus der Blick aufwärts zu Gott als um und unter sich zur Welt am sichersten gerichtet werden kann, und sich auch hier der Spruch des delphischen Orakels

bewährt, dass nemlich die Selbsterkenntniss des Menschen ihn allein sowohl zur Kenntniss dessen führt, was über ihm, als dessen, was um ihn und unter ihm ist, wenn schon, wie wir in der Folge vernehmen werden, diese Selbsterkenntniss des Menschen keine Selbsterfindung und kein Selbstgemächte, sondern eine Gabe Gottes an ihn ist, welche er jedoch mitwirkend und selbstwirkend gleich einer Speise oder dem Odem in sich oder als sich auszuwirken hat.

Es würde ein arger, ja nach dem bereits Geleisteten und öffentlich Vorliegenden, ein unverzeihlicher Missverstand sein, falls Jemand dieser unserer Sonderung des speculativen Theiles der Dogmatik, vielmehr unseres ersten Versuches einer solchen gesonderten Bearbeitung derselben, die Deutung gäbe, als ob hiemit doch nur eine Losmachung der Speculation von dem positiven in Schrift und Sprache tradirten und bestimmten Inhalte der Dogmatik, und somit auch eine Opposition gegen letzteren, als gleichsam deren Grund und Boden, gemeint und bezweckt sei. Ein Vorwurf, den man allerdings mehr oder minder mit wenig Ausnahmen allen jenen sogenannten Religionsphilosophien machen kann und muss, mit welchen seit einiger Zeit die Compendien oder Systeme der Philosophie zu enden pflegen, und mit welchen unsere Bearbeitung der Religionswissenschaft auf keine Weise zu vermengen ist. Wie nemlich die neueren Moralsysteme von einem falschen Begriffe der Autonomie ausgehen, so gehen jene Religionsphilosophieen meist von einem falschen Begriffe der Selbständigkeit und Freiheit der Erkenntniss aus, und laut oder stillschweigend bekennt man sich in selben zur Ueberzeugung, dass eben diese Isolirung und Abstraction der Vernunft jedes einzelnen Menschen, ihr Verlassensein von Gott und Menschen, von Vergangenheit und Gegenwart, gleich dem eines Robinson Krusoe*), die aileinige Bedingung und Garantie ihrer Freiheit sowohl als des Reichthums ihrer Entwicke-

*) Wenn man ein Wesen aus den Relationen setzt, denen es seinen Urstand und gedeihlichen Bestand verdankt, so hört dieses Wesen auf zu sein oder es wird entstellt. Aber eben mit diesem Aufhören fangen alle jene an, welche uns den von der göttlichen und menschlichen Societät abgefallenen Menschen für den primitiven und natürlichen geben.

lung sei, dass folglich diese isolirende und sich separirende, ja atomisirende Vernunft als Industrie eben nur durch ihr theils Verzichten auf Fond, Capital, Vorschuss und Credit, theils durch ihren destructiven Angriff auf letztere, am schnellsten zum soliden Reichthume gelangen könne und werde. Wie man es sich denn seit Cartesius einander nachsagt, dass nicht der Glaube, sondern der Zweifel an allem (und also wohl auch der Zweifel an seinem Zweifel) der Punct sei, von dem man auslaufen müsse, um die Nordwestpassage zu entdecken.

Wenn dieses bloss negative Thun der Selbheit in der Wissenschaft wie im Leben überhaupt das positive Thun derselben von Anbeginn der Geschichte begleitet, so ist doch nicht zu leugnen, dass so wie ersteres in unseren Zeiten eine alarmirende Acceleration erhielt, und der Zerstörungsprocess tiefer eingreift und weiter sich verbreitet als je, — dass, sage ich, einer solchen revolutionären Bewegung doch nur durch eine freie Evolution mit Nachdruck entgegen gewirkt werden kann, und dass folglich in letzterer und nicht etwa in einer sogenannten Contrerevolution das Heil zu erwarten steht, weil denn doch das Leben jedes Organismus nur insofern infallibel oder dasselbe bleibt, als selbes jeden feindlichen Angriff nicht nur abweiset, sondern ihn seiner Evolution, somit seiner Erneuerung oder Restauration dienen macht. — Wenn darum nicht zu leugnen ist, dass diese Negativität seit geraumer Zeit auch in der Wissenschaft ihre Fonds angegriffen hat, und von ihnen, gleich einem Schwindsüchtigen, lebt; wenn nicht geleugnet werden kann, dass jene lumiéres, mit denen unsere Zeit sich brüstet, guten Theils doch nur der Widerschein eines theils nicht angelegten, theils angelegten Welt- wie Gemüthsbrandes sind; wenn wir sahen, dass die Wissenschaft und das sociale Leben überhaupt schier zu gleicher Zeit diese Acceleration ihrer Negativität erfuhren, so dass z. B. in demselben Verhältnisse, in welchem die industrielle, mobiliäre oder Geldmacht den Ueberschwank über die immobiliäre oder Grundmacht erhielt, dasselbe Missverhältniss zwischen Wissen und Glauben eintrat; — wenn dieses alles, sage ich, nicht zu leugnen ist, so ist doch auch die Hoffnung gegründet, dass eben weil sich dieses Missverhältniss dermalen auf die Spitze

getrieben hat und die Noth hiemit schier unleidlich geworden, jedes Thun an der Zeit ist und seines guten Erfolges nicht verfehlen kann, welches die versöhnende Wiedervereinigung dieser zwei nur in ihrer organischen Vermählung productiven Elemente zum Zwecke hat. Ich sage, dass beide diese Elemente wie in ihrer Trennung destructiv, so in ihrer Verbindung productiv wirken, worunter ich aber freilich eine freie, organische Verbindung und nicht eine unfreie Gebundenheit verstehe, welche nur eine (abermalige) Confundirung jener beiden Elemente sein, und somit den Keim zu einer neuen Zwietracht bereits wieder in sich aufgenommen haben würde. Es genügt übrigens hier, den Charakter unserer Zeit, insofern nicht das Gedeihen (oder der Segen), sondern die Flucht beider (der Fluch) selben bezeichnet, hier Ihnen, m. H., durch die so eben aufgestellte Parallele bemerklich gemacht zu haben, und ich muss es Ihrem eigenen Nachdenken überlassen weitere Folgen hieraus zu ziehen. Denn: „Iliacos intra muros peccatur et extra,“ und es würde gleich schlimm und verderblich sein, die Nothwendigkeit einer Selbstrestauration oder Reformation für beide jene Elemente zu leugnen, als die Thunlichkeit derselben für beide, weil die anscheinende Unversöhnlichkeit beider Parteien nur darin liegt, dass immer nur die eine von der anderen diese Restauration oder Reformation forderte, nicht aber zugleich diese selber an sich vornehmen wollte.

Lediglich also, um die Lösung dieses Problems unserer Zeit, so viel an uns ist, auch in der Religionswissenschaft zu fördern, in welcher bekanntlich seit dem Eingehen der scholastischen Philosophie das speculative und das historische oder empirische Element sich immer mehr trennend, ersteres endlich in die Destructivität, letzteres in Versteinerung ausartete, — lediglich, sage ich, in dieser Absicht einer Reunion, haben wir für gut erachtet, eine Sonderung in der Bearbeitung dieser beiden Elemente des vollständigen religiösen Wissens vorzunehmen, und dem gesonderten Vortrage des speculativen Theiles einen eigenen Lehrstuhl zu widmen. Indem wir somit der Speculation freie Bewegung gewähren, und sie selber in ihrer Bewegung von der Gebundenheit frei halten, räumen wir das bedeutendste Hinderniss weg, welches sich bisher ihrer

freien und aufrichtigen Verbindung mit der Tradition und dem Glauben entgegensetzte; in welcher Hinsicht es auch wohl nicht ohne Bedeutung ist, dass ein Laie und ein Katholik es ist, der zuerst Hand an ein Unternehmen legt, dessen Gelingen zwar so reichlichen Gewinn verspricht, dass man meinen sollte, es könnte an Lust und Muth zum frischen Angriffe nicht fehlen; — von welchem Unternehmen indess der gute Erfolg um so weniger in Bälde zu erwarten steht, als theils Geistesträgheit und Geistesscheue, theils Misstrauen noch längere Zeit Zweifel über die Gefahrlosigkeit und Unbedenklichkeit eines solchen Unternehmens sowohl als über seine Ausführbarkeit in den Gemüthern vieler unter jenen erhalten werden, welche ex officio zu diesem Unternehmen mitwirken sollten*). Was indess den letzteren Zweifel (jenen über die Ausführbarkeit) betrifft, so glauben wir am bündigsten solchen durch das Factum der Ausführung selber zu widerlegen. Wir haben es nemlich herzlich satt an jener kritischen Weisheit unseres Jahrhunderts, welche immer nur, wohlbedächtig am Ufer stehen bleibend, darüber deliberirt, discutirt und docirt, ob und wie man schwimmen (wissen) könne und solle, und wir gehen dafür in Gottesnamen und ohne Schwimmapparat ins Wasser.

*) Der oben entwickelte Standpunct Baader's würde sich freilich sehr empfehlen, wenn nur auch gezeigt wäre, wie man damit zu einer strengen Wissenschaft und unangreifbaren Erkenntniss gelangen könne. Die Einen werden sagen: Baader's Standpunct ist nicht voraussetzungslos, wie doch die Wissenschaft erfordert; Baader stellt sich auf den Standpunct des Glaubens und argumentirt aus ihm, ohne zu bedenken, dass alle diese geistreichen Argumentationen für den nichts gelten, welcher diesen Glaubensstandpunct bezweifelt. Die Anderen werden sagen, dass Baader, wenn er seinen Glaubensstandpunct als den katholischen bezeichne, diesem — so wie sie ihn verstehen — nicht vollkommen treu geblieben sei. H.

II. Vorlesung.

Um dem negativ wordenen, weil von seinem Grunde abgekommenen Speculiren gründlich und mit Erfolg entgegen zu wirken, liegt uns ob, einer solchen negativ wordenen Vernünftigkeit ihre Unvernünftigkeit nachzuweisen, welche darin besteht, dass sich selbe dem ewigen Gesetze der Reciprocität und Untrennbarkeit des Empfangens und Gebens, des Leidens und Thuns, des Gewirkt- oder Bewegtwerdens und also Ruhens und des Selbstwirkens und Bewegens, des Hörens und Sprechens, des Glaubens und Schauens — in ihrem Eigendünkel entziehen zu können vermeint, oder dass sie höchstens eine solche Abhängigkeit nach Unten, nicht aber auch nach Oben, am allerwenigsten die Identität beider anerkennen will, ich meine hier die Abhängigkeit des Lebens wie der Flamme sowohl von der fasslichen Speise, welche jenes in sich und als sich aufzuheben hat, als von der unfasslichen weil fassenden und begeistenden Luft, in welches umgekehrt dieses Lebendige sich aufheben zu lassen hat. Einem solchen Eigendünkel wirft bereits der Apostel vor, dass sich selber mit seinem Haben und Thun brüste, ohne des Debet, des Empfangenhabens, eingeständig zu sein, und wenn Christus sagt, dass derjenige erniedriget werden wird, welcher sich selber zu erhöhen strebt u. u., so heisst dieses, dass der sich lediglich von sich und mit sich selber erfüllen Wollende leer gemacht, der sich aber (gegen den Geber) leer Machende erfüllt werden wird, und dieser Spruch drückt folglich eben das Gesetz der Reciprocität aus, von dem wir sprechen. Wie darum dieses Gesetz in den niedrigsten Regionen des Lebens, so gilt selbes auch in den höchsten, und der Mensch soll nicht trennen wollen, was Gott vereinte. In der That aber bringt es der Mensch

nicht zur Trennung, sondern nur zur Versetztheit oder Verkehrtheit seiner Leidsamkeit und Wirksamkeit. Und indem er z. B. einem Affecte sich nicht hingibt, dem er sich hingeben sollte, indem er dem nicht hört und glaubt, den er hören und dem er glauben sollte, entzieht er sich doch dem Affecte, dem Hören und dem Glauben nicht, sondern er gibt sich hiemit nur einem anderen Affecte hin und hört und glaubt einem anderen, wie er, sich dem freimachenden Dienste der Liebe und Ehre entziehend, sich dem Servilismus des lieb- und ehrlosen Dienstes hingibt. Will der Mensch wissen, wo er glauben soll, so wird er glauben müssen, wo er wissen soll, und diese Verstellung oder Metastasis des Wirkens und Leidens wird sich nothwendig als Entstellung am Menschen bemerklich und als Leiden in ihm empfindlich machen, weil sie seinem constitutiven Gesetze widerspricht. Auf solche Weise meint denn auch der sogenannte Gottlose sich zwar wirklich von Gott los zu machen, und tauscht doch nur sein freies Verhalten zu Gott und seine freie Immanenz in Ihm mit einem unfreien Verhalten und einer unfreien Immanenz um.

Die Verkennung oder Missdeutung des Gesetzes der Reciprocität, wenn man will, der Identität des Gewirktwerdens und Wirkens, des Bewegtwerdens (Ruhens) und Bewegens, des Empfangens und Gebens (als Verwendens), hat bekanntlich in der Lehre der Sinne sowohl als in jener der höchsten Sinnigkeit des Geistes von je viele Verwirrung und unnöthigen Streit veranlasst, und so haben denn die Empfindsamen oder die Gefühls-Mystiker von je den speculirenden oder den doctrinellen Mystikern den Vorwurf gemacht, dass ihre Speculation nothwendig empfindungslos und empfindungswidrig sei. Ein Vorwurf, welcher indess nur die schlechte Speculation trifft, so wie auch jene Empfindung eine schlechte genannt werden muss, welche speculationslos und speculationswidrig sich zeigt*). Denn wie man ein Sinnorgan verdorben und untauglich nennen muss, in welchem Bewegung und Empfindung das gestaltende (productive) und das reflectirende

*) Der Tiefe des Gefühles oder des Gemüthes entspricht immer jene des Geistes oder der Speculation u. u.

(subjective) Moment sich trennen oder widerstreiten, so muss man auch jenen Zustand einer Religionsdoctrin für schlecht und abnorm erklären, in welcher Geist und Gemüth nicht zugleich und wechselseitig erbaut werden, und wo man die Erbauung des einen lediglich nur durch Nichterbauung des anderen bewerkstelligen zu können, ja zu müssen vermeint. Und wenn man darum auch jenen Gefühls-Mystikern den Unterschied von Vernunft, Uebervernunft und Unvernunft vom creatürlichen Standpuncte aus gleich jenem von Natur, Uebernatur und Unnatur suo sensu zugeben kann *), so hat ja doch bereits der Apostel Paulus gesagt, dass das Uebervernünftige nicht vernunftlos oder vernunftwidrig sei, woraus aber folgt, dass alles jenem Uebervernünftigen Widerstreitende nicht vernünftig sein kann, und dass es folglich die Pflicht des Religionslehrers ist, auf dem Standpuncte der Vernunft oder der Wissenschaft selbst diese Unvernünftigkeit des Antireligiösen zu erweisen**). In diesem Sinne macht auch Petrus es seiner Gemeine zur Pflicht, indem er verlangt, vernünftigen Grund über ihren Glauben zu geben (Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe. I. 3, 15), woraus denn neuerdings das Verderbliche jener Vernunft- und Speculations-Scheue unserer wie jeder Zeit einleuchtet, so wie die Nothwendigkeit unseres gesonderten Vortrages der speculativen Dogmatik, und zwar für Theologen sowohl als für Nichttheologen; für beide nemlich, um sie von jenem ziemlich allgemein noch herrschenden Vorurtheil zu befreien, als könnte, müsste und dürfte man zwar

*) Gegen die modernen und flachen Rationalisten als Leugner des Supranaturalismus bemerkt ein Theologe richtig: „Status sanctificantis gratiae dicitur supernaturalis hoc sensu quod solis naturae viribus comparari nequit; minime autem in sensu quod hujusmodi status sit ab hominis natura alienus. Gratia enim hominem perficit; nihilque adeo naturale est enti quam ut perficiatur."

**) Wie das Uebernatürliche nicht unnatürlich oder naturwidrig, sondern naturvollendend ist, so ist das Uebervernünftige das die Vernunft der Creatur Vollendende, und wie Gott (nach Tauler's Ausdruck) nicht ein Zerstörer, sondern ein Vollender der Natur ist, so ist er nicht ein Zerstörer, sondern ein Vollender der Vernunft der Creatur.

in allen Dingen, nur nicht in der Religion, klar sehen, und als müsste man, da sie nie zu einer sogenannten exacten Wissenschaft gebracht werden könne, es für sich und noch mehr für die Menge bloss bei dem ersten, und zum Ueberflusse meist ziemlich schlechten, historisch-empirischen Religionsunterrichte (bei der Kinderlehre) bewenden lassen, und darüber nicht grübelnd hinausgehen. Nun ist es zwar mit dieser (wie mit jeder) ersten unmittelbaren Erkenntniss, so wie mit der Unschuld des Kindes eine schöne Sache, aber sie ist wie diese noch unbewährt, weil sie, das Medium oder die Vermittelung der bewährenden Versuchung*) noch nicht durchgegangen habend, so wenig zur festen, unerschütterlichen Gewissheit bereits gediehen ist, als die angeborene Güte zum festen Charakter.

Ueber das hier bemerklich gemachte Gesetz der Untrennbarkeit so wie der Unconfundirbarkeit des activen gestaltenden figirenden und des zerstreuenden oder auch sich gemeinsamenden Momentes des Lebens kann ich nicht umhin, Ihnen, m. H., das, was hierüber Proclus sagt, mitzutheilen. Indem er nemlich bemerkt, dass der gestaltende Act ein sich verschliessender und abschliessender oder negativer ist, was auch schon das Wort: Anstrengung, ausdrückt, wogegen er den Zustand des sich Oeffnens und gleichsams Fluidisirens als jenen der Empfindung bezeichnet, so sagt er ferner, dass, da auch die selblose Natur zwar leidet und wirkt und leidend sich öffnet oder fluidisirt, wirkend sich verschliesst oder formirt, beides, nemlich sowohl dieses sich Verschliessen als sich Oeffnen doch ihr nicht eigenthümlich,

*) Selbst Theologen können sich noch immer unter Versuchung nur die vom Bösen und zum Bösen denken, obschon es einem Kinde begreiflich gemacht werden kann, dass uns das Gute wie das Nichtgute sucht. — Wenn übrigens auch kein Glauben ohne eine intellectuelle Obedienz denkbar ist (so wie diese jenen voraussetzt), so spricht doch der Apostel nur von einem obsequium rationabile, und somit von keiner blinden oder passiven Obedienz; aber jene heillose Lehre der passiven Obedienz und der activen Resistenz entgegen der activen Obedienz und der passiven Resistenz hat auch hier wie in der bürgerlichen Gesellschaft alles zerrüttet. Im Acte oder Affecte der Bewunderung ist das obsequium rationabile der endlichen Vernunft ausgesprochen.

sondern nur von einer höheren selbstischen Natur ihr mitgetheilt und ertheilt wird, welche letztere allein, so wie sie das Vermögen hat, sich frei zu sich selbst zu wenden, sich zu einen und sich zum Begriffe zu constituiren, zugleich jenes hat, diesen ihren Beschluss gegen ein anderes Wesen aufzuheben oder zu suspendiren, mit anderen Worten, dass nur die freiwirkende selbstische Natur auch wahrhaft d. i. frei empfindet*). Da nun aber Gott die alleinige, absolut nur von sich und für sich sich begreifende Selbheit ist, und jede endliche Selbheit als solche nur in der Theilnahme an ihr besteht, so begreift man, dass jede endliche Selbheit in Bezug auf die absolute als selblos zu betrachten ist, somit sich auch gegen letztere nicht absolut zu verschliessen, somit des Gottleidens, wie die Mystiker sagen, und des Gottempfindens nicht zu entschlagen vermag, und dass jener, welcher dieser Empfindung sich zu entziehen und zu verschliessen strebt, doch nur eine Metastasis dieser Empfindung bewirkt, so wie wir in jeder Krankheit mit dem Verluste der normalen Empfindung eine abnorme eintreffen sehen, und nur das Was und Wie derselben sich ändert. Aber freilich erhält das Wort: Empfindung, eine andere Bedeutung, wenn man damit das sich Oeffnen einem uns Höheren, uns Bildungs- und Productionskraft gegen ein Niedrigeres Ertheilenden, als wenn man umgekehrt das sich Oeffnen einem Niedrigeren damit bezeichnet (so wie die active, bekräftigende Fülle eine andere ist als die hemmende), gegen welche Oeffnung oder gegen welches Eindringen uns jene Empfindung eines Grösseren eben die Kraft der Freihaltung und der Verschliessung geben soll. In diesem Sinne habe ich bereits anderswo**) die Behauptung aufgestellt, dass

*) Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii. Ex codd. mss. nunc primum graece edidit itemque Ejusdem Procli Institutionem theologicam integriorem emendatioremque adjecit Friedericus Creuzer. Francf. ad M. in officina Broenneriana MDCCCXX—XXV. I, 225. III, 26 ff. 126. H.

**) Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens. (Sämmtliche Werke II, 113. Man vergl. auch s. Werke II, 303, 337. Ueber die verwandten Begriffe der Liebe, des Verzeihens, der Demuth &c. vergl.

man mit den Worten: Empfindung, Gefühl, Affect u. s. f. sowohl das Höchste als das Unterste des menschlichen Gemüthes ausspricht, je nachdem hiemit dessen Afficirtsein von einer höheren und höchsten, oder von einer niedrigeren und niedrigsten Natur angezeigt wird, sohin etwas, zu dem sich dieses Gemüth zu erheben, und dem es sich eben darum zu öffnen, gegen selbes zu vertiefen (zu demüthigen), oder etwas, über das selbes (von ihm unberührt und ungemischt) sich zu erheben und über dem es sich erhoben, somit verschlossen zu halten hat, so wie dasselbe, wie wir in der Folge vernehmen werden, für das Schauen in Bezug auf das Erkennen gilt. Wesswegen man gegen jene falsche Speculation, welche gegen alle Empfindung sich verschlossen halten zu müssen oder zu können meint, und welche noch thörichter als jene thörichten Jungfrauen ohne alles Oel ihr Lämplein leuchten machen will, die Einsicht fest halten muss, dass selbe von einer falschen Voraussetzung ausgeht, nemlich von jener, dass Gefühle und Affecte schon jedesmal dunkler Natur sind, und den Geist sohin trüben, weil dieses nur von jenen Gefühlen und Affecten gilt, die dem Menschen von Unten, nicht aber von jenen, die ihm von Oben, und die jedesmal im Lichte kommen. Dieses Oben und Unten unterscheidet aber das unbefangene Gemüth so leicht, als das Rechts und Links, und spürt auch beim Eintritte einer solchen Empfindung oder eines solchen Gefühles und Affectes sogleich aus, ob es ein Gefühl ist, d e s s e n es sich zu schämen, oder v o r d e m es sich (als seiner unwürdig sich findend) zu schämen hat. Wer aber den guten wie den bösen Affect nur als sein Selbstgemächte ansieht, der wird sich auch immer entweder für besser oder für schlechter halten als er ist.

man die: Sätze aus einer erotischen Philosophie und: Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik im IV. Bande der sämmtlichen Werke, S. 163—200. H.)

III. Vorlesung.

Wenn auch der Gewinn, den wir durch unsere Scheidung und geschiedene Behandlung der speculativen Dogmatik erhalten und zum Theile bereits erhielten, vorerst nur negativ sich uns zeigt, so war und ist selber doch nichts weniger als bloss solcher, sondern er ist allerdings positiv und negativ zugleich. Indem wir nemlich durch diese Scheidung zwar vorerst nur Licht über den noch ziemlich dürftigen Zustand dieser Wissenschaft erlangen, hiemit aber auch nur zum freilich gründlicheren Wissen unseres Nichtwissens gelangen, so ist doch diese Gründlichkeit bereits und um so mehr Gewinn, als sie jene Seichtigkeit unserer Zeit ans Licht bringt, welche mit dem Anscheine des Ernstes über alle Tiefen des Geistes und Gemüthes gründlich hinwegzugehen pflegt, womit die träge Stupidität und die verschmitzte Bosheit sich einander als Obscuranten in die Hand arbeiten. Es erweiset sich somit diese Negativität als solche vorerst doch nur gegen den bisherigen Eigendünkel und gegen die falsche Ruhe und Zufriedenheit, in welcher wir uns doch grossentheils, als in der Einbildung eines reellen Besitzes, oder in der verderblicheren einer Unmöglichkeit des Erwerbes einer solchen Wissenschaft befanden, zur Deckung unserer Geistesblösse zum Feigenblatte der kritischen Philosophie unsere Zuflucht nehmend, worin Katholiken und Protestanten übrigens seit der Verbreitung dieser Philosophie ziemlich übereinstimmend geworden sind. Positiv ist darum jener Gewinn schon in dieser seiner Negativität zu nennen, insofern hiemit allein das Bedürfniss und Verlangen, mit ihm aber auch der thätige Trieb zum Erlangen oder zur bleibenden und der Societät als Gemeingut überlieferbaren Wissenschaft ins Leben geweckt und

gleich einem Feuer entzündet wird; einem Feuer, von welchem jeder, dem es um wahre Erleuchtung und Aufklärung zu thun ist, sagen muss: „was wollte ich lieber als dass dieses Feuer schon überall brennte.“ — Denn wenn nach jenem Ausdrucke eines alten deutschen Theologen gesagt wird, dass der Vater leert, der Sohn als das Licht und Wort erfüllt, der Geist als Glanz oder Stimme die Kraftfülle ausgeusst,“ so ist offenbar jenes Leeren und Zehren der falschen oder eingebildeten Fülle und jenes Erwecken des Feuertriebes als der Sucht nach Licht (ignis, indigentia luminis, wie natura indigentia gratiae oder Dei) die conditio sine qua non zur Erlangung dieser Erkenntniss selber. Suchet, sagt Christus, so werdet ihr finden, denn das Suchen ist als gläubig productiv und creativ, insofern die Sucht (das Gebet) eben nur von demselben Agens kömmt, welches sich unserer als eines Mittels bedient, um sich zu finden und sich mit sich selbst zusammen zu schliessen. — Wie könnet ihr aber suchen, falls ihr bereits gefunden zu haben und satt zu sein euch einbildet, und falls man euch also nicht diese falsche Einbildung zerstört! Wie könnet ihr der wahrhaften Erleuchtung fähig und würdig sein (denn Fähigkeit und Würdigkeit gelten vor Gott und vor der Liebe gleich), falls ihr den Mangel, ja den Schmerz und die Schmach eueres Nichtwissens nicht bis zur Unerträglichkeit fühlt. Christus preiset die Geistesarmen selig, nemlich diejenigen, welche, diese ihre Armuth inne werdend, die rechten Mittel ergreifen, sich ihrer zu entschlagen; denn eben so unselig sind jene, welche ihre Geistesarmuth inne werden, und darum kein Verlangen nach dem Geiste haben, als jene, welche an der Erlangbarkeit derselben verzweifeln. Der echte Glaube an die Wahrheit geht nemlich von der Begierde zu ihr aus (nemo credit nisi volens), und diese Begierde oder dieses Verlangen gibt der Wahrheit Zeugniss, wie jede Attraction das Attrahirende bezeugt, als actio in distans eben die Distanz aufhebt und den Contact oder die Einigung, das Schauen und den Genuss anticipirt (voluptatem praesagit multa cupido). Diesem Zeugnisse des freien Glaubens als einer Attraction entspricht übrigens als Gegensatz das Zeugniss jenes unfreien Glaubens, als zwar gleichfalls in einer actio in distans gründend, jedoch nicht in einer

attractio, sondern in einer repulsio in distans (denn es ist falsch, wenn mehrere Physiker letztere leugnen); und man kann also sagen, dass sowohl der nach Licht und Wasser Verlangende, als der Licht- und Wasserscheue über die Existenz des Lichtes und Wassers keinen Zweifel in sich hegen können. „Die Teufel glauben auch und zittern," sagt die Schrift*).

Als eine nicht überflüssige Nutzanwendung des Gesagten finde ich übrigens gut, Ihnen, m. H., zu bemerken, dass es Sie nicht befremden darf, wenn Sie etwa bisher oder auch künftig in unseren Vorträgen diese Negativität, von welcher so eben die Rede war, als einen in Ihnen zurückgebliebenen beunruhigenden, trübenden und selbst peinlichen Eindruck inne geworden sind oder werden. Es ist kein Zeichen eines schlechten Weines, sondern eines guten, wenn er, in eine höhere Stufe der Geistigkeit eingehend, erst aufstösst und sich trübt, und, wie der Apostel sagt, dass es eine Traurigkeit gibt, die zum Leben, und eine, die zum Tode führt, so gibt es auch eine Trübung des Geistes, welche zur Klarheit, und eine andere, die zur Geistlosigkeit oder Geistesimpotenz führt; und wer Ihnen das Erlangen gründlicher und bleibender speculativer Erkenntniss ohne die Vermittelung einer solchen Trübung und ohne Kopfbrechen, so wie das Erlangen der Tugend ohne

*) Wenn man den Glauben eine Gabe Gottes nennt, bei welcher der Mensch gar nichts zu thun hat, so kann man, wie ich wiederholt zeigte, hiemit nur den ersten Moment dieses Glaubens als Sollicitation oder Zug zur Oeffnung des Gemüthes und Annahme der dargebotenen Glaubenskraft meinen, womit aber der Glaube im Menschen noch nicht effectiv geworden ist, wozu sein Mitwirken wie sein Selbstwirken als die zwei folgenden Momente noch erforderlich sind. Ich bemerke dieses, ohne Zweifel überflüssigerweise, gegen jene, welche mir, weil ich ihrer Vorstellung eines absolut passiven Glaubens nicht beistimme, Confessionsbornirtheit vorwerfen, ob sie schon selber bis zum Ueberflusse in einer solchen Confessionsbornirtheit befangen sind. Uebrigens ergibt sich aus dem Oben Gesagten, dass wenn Augustinus sagt: nemo credit, nisi volens, er hiemit nur den verdienstlichen Glauben meinte, nicht aber jenen, welchen nach der Schrift auch die Teufel (nolentes) haben, oder welcher vielmehr sie hat, wie nemlich jenen Glauben die Hoffnung des Schauens begleitet, so diesen die Furcht desselben.

Brechen des Herzens als möglich vormalen würde, oder dessen Rede Sie leicht und ohne Anstrengung, selbst ohne jene des Schwimmens, wie der Fisch dem freilich ganz klaren, weil widerstand- wie gegenstandlosen Wasser, folgen könnten, — der wäre ein Charlatan! Fürchte das Leichte, sagt mit Recht St. Martin, und sei überzeugt, dass, so wie ein wahrhaftes Bedürfniss in dir aufsteigt, der Verführer über die Mittel zur Befriedigung desselben mit dir unterhandelt, und dass er, indem er sich anbietet, es mit anderen Mitteln als den wahren dir leicht zu machen (aus Steinen Brot zu machen), dich um diese wahrhaften Mittel und folglich um den Zweck selber betrügt. Endlich würde es aber freilich ein grosser Missverstand sein, wenn irgend Jemand aus meinen Vorträgen die sogenannten ersten Elemente der Philosophie zu erlernen hoffte, welche ich nothwendig eben so bei meinen Zuhörern voraussetze, als der Philolog die grammaticale Kenntniss der Sprachen bei seinem Lehrling voraussetzt. Jener Missverstand oder diese Verkennung des speculativen oder wahrhaft philosophischen Erkennens, als das Alpha und Omega aller anderen Wissensweise derselben Gegenstände, ist indess noch ziemlich allgemein, und man darf nur die Stelle und Rangordnung bemerken, welche man der speculativen Wissenschaft neben und unter allen übrigen noch anweiset, und was alles unter die philosophische Facultät gezählt wird, um sich von der hierüber noch herrschenden Nichtkenntniss derselben zu überzeugen, und wie wenig man noch zur Einsicht gelangt ist, dass die Philosophie, nicht neben allen übrigen Wissenszweigen bestehend, auch in diesen nicht ihre Grenze findet, wohl aber, sie durchdringend und den ganzen Kreis der Bestimmtheit in ihnen durchlaufend, nur in sich zurückkehrt, wie der Geist aus der Natur, in selber seine vestigia als Signatur zurücklassend, denn eben nur indem der Ton frei hervorgeht, bezeichnet er sich, gleichsam schreibend, in seiner Klangfigur. Wesswegen man es als ein verkehrtes Thun zu rügen hat, dass noch immer die Studirenden aus den Hörsälen der Philosophie in jene der sogenannten positiven Wissenschaften, der Geschichte, der Theologie, der Medicin, der Jurisprudenz &c. treten, anstatt dass sie umgekehrt, und nachdem sie die Hörsäle der letztgenannten Wissenschaften ver-

lassen und diese Wissenschaften vom empirischen Standpuncte aus sich eigen gemacht haben, in die Hörsäle der Philosophie treten sollen, damit jeder, insofern ihm Gott hiezu die Gabe verliehen, von einem höheren Standpuncte, dem wahrhaft genialen, aus seiner Wissenschaft wahrhaft mächtig werde *).

*) Unstreitig würden die Vorträge über Philosophie an den Universitäten von ungleich bedeutenderem Erfolge sein, wenn die Studirenden sie gegen Ende ihrer akademischen Studienzeit besuchen würden, nachdem sie die positiven oder empirischen Kenntnisse eines besonderen Gebietes der Wissenschaft sich angeeignet hätten. Bei einer solchen Organisation der Universitätsstudien müssten aber die Elemente der Philosophie an den Gymnasien oder elementar-philosophischen Cursen (und Lyceen) gewonnen werden können, da die Universitätsfachwissenschaften nicht ohne alle philosophische Bildung mit Erfolg betrieben zu werden vermögen. Man braucht gegenwärtig an den Gymnasien viel zu lange Zeit zur Erlernung der lateinischen und der griechischen Sprache und hier ist eine gänzlich veränderte Methode Bedürfniss. Ueber die Stellung der philosophischen Facultät zu den übrigen Facultäten muss an das erinnert werden, was Kant in seiner Schrift: Der Streit der Facultäten, gesagt hat: „Nach dem eingeführten Gebrauche werden sie (die Facultäten) in zwei Classen, die der drei oberen Facultäten und die einer unteren eingetheilt. Man sieht wohl, dass bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den oberen werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluss aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die oberen Facultäten.... Es muss zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse d. i. mit dem der Wahrheit zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muss, weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle, etwas für wahr zu halten (kein crede, sondern nur ein einfaches credo), annimmt. — Dass aber eine solche Facultät, unerachtet dieses grossen Vorzuges (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: dass nemlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Anderen ist, sich doch vornehmer dünkt als ein Anderer, der zwar frei ist, aber Niemanden zu befehlen hat.“ H.

IV. Vorlesung.

Ich habe Sie, m. H., bereits in meinen früheren Vorträgen darauf aufmerksam gemacht, dass wir es, indem wir, wie billig, die Materialisten als die des Sinnes für Speculation völlig entbehrenden unbeschnittenen Chamiten ausser Acht lassen, in der Gestaltung einer speculativen Religionswissenschaft mit vier theils offenbaren, theils versteckten Gegnern zu thun haben, nemlich mit den Herz- und Gemüthlosen, mit den Akephalen, mit jenen, welche die Speculation ohne den empirischen Grund und Boden, endlich mit jenen, welche diesen ohne jene wollen. Was nun diese letzteren betrifft, so finden sie ein solches Thun als unseres Theils unpraktisch und folglich eitel, weil ihnen als blossen Empirikern das Stumpfe und Breite das Praktische, wogegen uns eben das Schärfere, weil tiefer Eindringende, dieses Praktischere ist. Theils suchen sie ihre Unlust und ihre fromme oder nichtfromme Verachtung*) oder ihren Nichtberuf zur Speculation damit zu verbergen, dass sie z. B. auf den Schrifttext oder auf die Tradition ohne alles weitere Forschen und ohne alle Erklärung, als etwa die ihrige, als auf das, was allein uns Noth thue, hinweisen: als ob das Ausgehen vom Schrifttexte und von der Tradition ein Abgehen von ihnen wäre, und als ob dem Christen ausser der Pflicht, täglich in der Schrift zu forschen, nicht auch das Forschen in den Tiefen seines Herzens geboten wäre, weil, wie die Schrift sagt, das Reich Gottes in seinem Herzen ist. Dieser ihrer einseitigen und abstracten Ueberschätzung der Empirie oder der Historie und der Unterschätzung der Speculation entgegen, erklären wir beide

*) »Ars non habet osorem nisi ignorantem.«

gleich unentbehrlich zur Begründung jedes anderen Wissens, und protestiren hiemit ex officio gegen jeden Versuch einer Verdrängung, Beengung und Vermengung, folglich auch Trennung des empirischen und speculativen Erkennens*), so wie wir keineswegs jenen engen Begriff des Positiven mit diesen Speculationsscheuen oder Verächtern theilen, gemäss welchem nur die empirische (historische) Erkenntniss von aller Subjectivität frei wäre (dieses Wort hier im engeren und schlechten Sinne genommen), dagegen die speculative Erkenntniss durchaus subjectiv; da es doch das Thun aller wahrhaften Speculation ist, sich in diesem Sinne subjectiv-frei und also positiv zu halten, und man am Ende, nach dieser Weise zu raisonniren, wohl auch dem (nicht historischen sondern subjectiven) Gewissen seine Gewissheit oder Positivität abstreiten könnte, wie man denn wirklich unter jener passiven Obedienz die Verleugnung dieses Gewissens öfter bezweckte.

Ein tieferer Blick in das Unwesen und Wesen unserer Zeit überzeugt uns aber auf eine neue Weise davon, wie sehr es an der Zeit ist, auch die Religionswissenschaft speculativ tiefer zu begründen, als solches bisher in den öffentlichen Vorträgen hierüber versucht ward. Sind wir nemlich auch nicht über die Hälfte der Zeit oder über die Mitte unserer Geschichte hinaus, so nähern wir uns doch mit Beschleunigung einem grossen und Hauptabschnitte derselben. Wenn nun solche Epochen in der Geschichte des Lebens jedes Einzelnen eintreten, so bemerken wir, dass bei ihrer Annäherung Vergangenheit und Zukunft, sich gleichsam befehdend, gegen einander auftreten, und dass, was eben die Krisis bezeichnet, jede derselben sich dringender und ausschliessender oder verdrängender als sonst gelten zu machen sucht, bis endlich der Widerspruch sich auf die Spitze treibt, und gleichsam ein partielles Weltgericht dem Conflicte oder Zeitstreite (nemlich dem intenseren Zeitmomente und somit der grösseren Unruhe und fühlbareren Leere und Flüchtigkeit der Zeit), durch dessen Aufhebung und Gewinnung eines entsprechenden tieferen Momentes der reellen,

*) Denn die Vermengung (Indifferenz) ist so gut eine Desunion als die Trennung im engeren Sinne.

nichtzeitlichen Gegenwart ein Ende macht. Denn nicht die ohne Aufhören fortgesetzte Abstraction, nicht das Auseinanderfallen und Zerfallen oder die Opposition des Alten und Neuen oder Jungen, gibt den Begriff des Ewigen, auch nicht die abstracte Nichtververänderung oder Nichtfolge, als starre Ruhe, sondern nur die actuose Concretheit beider, ihre Ausgleichung und Identität, welche Einsicht in das abstracte Unwesen der Zeitlichkeit Kant die Veranlassung gab, sowohl ihr als der Räumlichkeit die Objectivität abzuleugnen und sie nur als subjective (er meinte abstracte) Anschauungsformen gelten zu lassen, womit er indess der Einsicht in die gleichfalls nur abstracte Natur der Materie näher kam als seine Nachfolger*). — Wie nun, sage ich, im Zeitleben des Einzelnen, so zeigt sich derselbe Conflict der Vergangenheit und Zukunft als Beweis unseres Eingerücktseins in eine bedeutende Epoche oder Krisis unserer Geschichte dermalen im Allgemeinen, und so sehen wir denn den einen Theil der Menschen, alles Geschehene und Bestehende für nichts achtend, nur der Zukunft entgegen eilen, während die Anderen, nicht minder einseitig, nur in der fernsten Vergangenheit ihr Heil suchen und in dieser sich gleichsam anklammern, indessen es nur die Nemesis und die List der ewig jungen Idea ist, welche eben mittelst dieses durchgeführten Zwistes ein tieferes und neues Moment ihrer Manifestation gewinnt. Duobus litigantibus tertius gaudet. — Diesen wahrhaften Sinn, Zweck und Geist, diese wahrhafte Mitte dieses unseres wie jeden Zeitstreites begreift übrigens nur jener, welcher das Thun jedes einzelnen Menschen auch in der allen sich gemeinsamenden Wissenschaft nicht als ein einzelnes Thun, sondern als ein universelles, sofern als ein zeitfreies, anerkennt, und welcher mit Burke die gesammte menschliche Societät als in einem Socialcontracte verbunden begreift, und zwar nicht bloss der jedesmal irdisch zugleich Lebenden unter sich, sondern dieser mit den irdisch Abgeschiedenen sowohl als mit den irdisch noch Ungeborenen**). So dass folglich alle

*) J. Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von G. Hartenstein. Leipzig, L. Voss, 1853. S. 59—85. H.

**) „Gesellschaft, sagt Burke, ist ein Vertrag. Lasst untergeordnete Verträge, Verträge für Gegenstände eines gelegentlichen Nutzens nach

Menschen, jeder mehr oder minder, abgesehen von dem, was jeder für sich treibt, thut und leidet, zugleich etwas allen Gemeinsames zu thun und zu leiden haben. In der That sehen wir aber auch, dass kein einzelner Mensch, falls er auch wollte, sich dieser seiner wechselseitigen Verbürgung (oder Solidarität) mit allen so wenig zu entschlagen und zu entziehen vermag, als wir z. B. in der selblosen Natur ein einzelnes Sandkörnchen bei allen seinen Bewegungen und Stellungen dem Gesetze der gemeinsamen Erd- und Weltschwere sich entziehen und selbem nicht sich conformiren sehen. Auf dieser Conformirung der Willensrichtung jedes Einzelnen einem und demselben gemeinsamen Gesetze oder Setzenden und Stellenden beruht bekanntlich der Begriff der Moralität oder jener der Verpflichtung, welcher ein Verflochtensein aller Einzelnen unter sich voraussetzt, weil ohne diese Voraussetzung jenes mora-

Gefallen aufgehoben werden, — der Staat ist etwas Besseres als eine blosse Handelsgesellschaft für Pfeffer und Kaffee, Ziz und Tabak oder ähnliche kleine Bedürfnisse, die der Nutzen des Augenblickes stiftet und die Laune der Theilnehmer löset. Höhere Achtung gebührt ihm, der nicht bloss Gemeinschaft für Dinge, die dem groben thierischen Dasein in seiner vorübergehenden und unbedeutenden Dauer dienen, der Gemeinschaft ist in allem, was Wissenschaft, Kunst, Tugend und Vollkommenheit auf Erden gegeben haben. Da Geschlechter zu kurz für so viele Zwecke, für so viele Folgen und Ausdehnung sind, so umschliesst er in einem weiten umfassenden Bande nicht nur Alle, die leben, sondern Lebende, Todte und Kommende. Jeder einzelne Staat und sein Vertrag sind nur eine Clausel im grossen ewig geschlossenen Vertrage alles menschlichen Daseins, der das Hohe in der Natur und das Niedere, der die sichtbare und die unsichtbare Welt nach festem Schlusse verbindet, der in die Wesenheit der Dinge von Gottes Finger geschrieben, wie ein untrennbarer Eid das Physische wie das Moralische jedes an seiner Stelle hält, der ein Gesetz ist, das nicht von Willen abhängt, die durch eine höhere Verpflichtung, durch ein weit höheres Band ihm zur Huldigung zuerkannt sind, ein Gesetz, das die einzelnen Gemeinden dieses grossen allumfassenden Reiches nie moralisch im Stande sind nach seinen inneren Verhältnissen willkürlich zu verlassen, aus eigener Erfindung, aus einer Laune von eigener Verbesserung zu zerreissen oder in ein unzusammenhängendes, ungeselliges, streitiges Chaos von Grundtheilen zu versetzen.“ Bemerkungen über die französ. Revolution &c. Von Ed. Burke. Zweite ganz neu übersetzte Auflage. Wien, Besel 1793, S. 175—176. H.

lische Gesetz nicht begreiflich wäre, mit ihr aber man freilich zur Einsicht gelangt, nicht allein dass auch hier Action und Reaction sich beständig ausgleichen müssen, sondern auch dass das ausgleichende Agens ein von allen einzelnen Unterschiedenes, ihnen Höheres, weil allen central, leitend und assistirend Gegenwärtiges nur sein kann. Denn jede Union gründet in gemeinsamer Subjection. Erkennt man darum auf solche Weise, wie man muss, Pflichten und Verbindlichkeiten an, der irdisch-leibhaft Lebenden sowohl gegen die bereits leiblich Abgeschiedenen und insofern Irdischentleibten, als gegen die noch nicht zur Leiblichkeit Gelangten, so erkennt man auch damit, wenn auch unbedacht, eine effective, nicht imaginäre Verbindung oder einen Bezug (Rapport) zwischen selben an, eine Verbindung und wechselseitige Verbindlichkeit, welche indess nicht möglich wäre, falls die irdisch Gestorbenen absolut nicht mehr, die noch Ungeborenen absolut noch nicht wären. Und diese Unmöglichkeit oder Unvernünftigkeit einer solchen Voraussetzung ist es eben, welche Christus den Sadducäern bemerklich machte, indem er ihrem Einwurfe gegen die Fortdauer nach dem Tode die Behauptung entgegenstellte, dass sie (diese Abgeschiedenen) alle Gott lebten*). — Endlich ist dieser Nexus, von dem wir hier reden, zum Theile selbst physisch nachweisbar. Denn die irdisch Verstorbenen sind gewissermassen mehr oder minder unserer Leiblichkeit noch bedürftig, beiläufig wie eine zum Theile gleichfalls entleibte Somnambule der Leiblichkeit ihres Magnetiseurs bedürftig ist, so wie auch unsere Responsabilität im Gebrauche unserer Leiblichkeit gegen die Abgeschiedenen mit jener in Parallele gestellt werden kann, welche der Magnetiseur gegen seine Somnambule übernimmt. Endlich kann man sagen, dass selbst die noch Ungeborenen doch bereits wenigstens in den Zeugungskräften oder in dem Samen der irdisch Lebenden physisch gegenwärtig sind, und dass hierauf die Responsabilität im Gebrauche dieser Fortpflanzungsmacht beruht.

*) Wenn man nach einem Beweise unserer Fortdauer nach dem irdischen Tode fragt, so ist gewiss dieser von Christus gegebene der einzig mögliche, und doch blieb gerade dieser bis jetzt der einzig verkannte.

V. Vorlesung.

Dieser solidäre Verband jedes einzelnen irdisch daseienden Menschen mit allen anderen vor und nach ihm, sei es, dass sich selber unmittelbar zwischen Individuen oder vermittelt durch Gesammtheiten äussert, und diese Verbindlichkeit oder Responsabilität, die selber sowohl hinsichtlich der Bewahrung als der Entwickelung und Wiederüberlieferung des Empfangenen gegen beide, als Empfänger und Geber, contrahirt, fällt nirgends klarer ins Auge, als eben in dem Empfangen, dem Bewahren und dem Aus- und Fortbilden der Wissenschaft überhaupt, so wie insbesondere der Religionswissenschaft. — Die Wissenschaft ist nemlich ihrer Natur nach durchaus nichts Selbstisches, Individuelles, Separatistisches oder Egoistisches, sondern strebt als ein Gemeingut sich sofort auszubreiten und zu gemeinsamen, und erhält sich nur in dieser Ausbreitung, wie die Liebe ihre Selbheit nur in ihrem Sichgemeinsamen erhält, wie der gute und lichte Geist nur reich ist im Mittheilen seines Reichthums und seiner Fülle an Andere, wie er das Wort (den Begriff) nur hat, indem er es (ihn) ausspricht, überhaupt nur hat, indem er gibt, nur empfängt, indem man von ihm nimmt, nur ist, indem er Andere seines Seins theilhaftig macht. So wie umgekehrt der böse Geist durch Nehmen und Berauben Anderer nur sich selber dürftiger und leerer macht, durch das Verfinstern nur sich selber verfinstert. Wenn darum nichts thörichter sein kann, als die Einbildung und der Neid auf sein Wissen, als eines eigenthümlichen selbstischen Besitzthums, so sehen wir, wie der einzelne Mensch, auch was das Wissen betrifft, sowohl sich gegen seine Vorfahren versündigen kann, als gegen seine Nachkommen, dass er jene wie diese verletzen und plündern kann. — Erstere

nemlich, indem er das an ihn übergegangene (tradirte) geistige Capital nicht als solches, nemlich als productives Capital, bewahrt, letztere aber oder seine Nachkommen nicht nur damit, sondern auch noch damit, dass er sie um die Früchte bringt, welche er ihnen durch eigene Pflege jenes Capitals hätte seinerseits überliefern sollen; quia non progredi est regredi.

Wenn das Gesagte Ihnen, m. H., die Ueberzeugung und den Muth zur Hoffnung geben soll, dass die dermalige sich auf die Spitze getrieben habende Opposition des Alten und Neuen auch in der Religionswissenschaft eine innigere Wiederverbindung beider und eine tiefere Begründung der Wissenschaft selbst zur Folge haben muss und wird, so kann es Ihnen auch Einsicht in die ideale (centrale und universelle) Natur des Christenthums in Bezug auf jenen solidären Verband der Menschen in ihrem Wissen, Wollen und Wirken geben, von dem ich sprach. Denn die Frage nach dem Christenthum ist doch nur die Frage nach der Mitte unserer Geschichte; ob nemlich diese eine solche (und zwar organische, wahrhafte) Mitte hat oder nicht, und somit begrifflos fortläuft, eine Mitte, die in Folge ihrer centralen oder idealen Natur sich sowohl universell als partiell allgegenwärtig und effectiv als solche erweisen muss, in jedem einzelnen Menschen so gut als in allen. Es ist darum nur die begrifflose nichtideale Auffassung der Geschichte, welche uns die Anerkenntniss dieses organischen Verbandes aller Menschen zu éinem, und somit des Christenthums trübt und verdunkelt, und welche die Unentbehrlichkeit der speculativen Erkenntniss nicht einsieht, weil alles Centrale nur der Speculation sich aufschliesst; wogegen der Empirie von ihrem abstracten und bloss peripherischen Standpuncte aus das Eine als zersplittert, das Bleibende und Ewige als zeitlich, das Nothwendige als zufällig und willkürlich sich zeigt, und nichts darum falscher sein kann, als jene Behauptung J a c o b i's, dass die Speculation zum Atheismus führe, da dieser Vorwurf im Gegentheile die bloss empirische Erkenntnissweise trifft, wenn sie gleich meint, das allein Positive getroffen zu haben. Denn weder die empirische (wie man sagt: praktische), noch die abstracte (theoretische) Auffassung eines Gegenstandes gibt dessen positive Erkenntniss, sondern nur die

aus der Conjunction jener beiden hervorgehende wahrhaft ideale und geniale Auffassung desselben. Wenn man Ideales und Reales einander entgegensetzt, so kann man hiebei nicht die Idee, sondern nur ihre Figur, und auch nicht die wahrhafte, sondern nur die schlechte Realität meinen. Ist es aber ein und dasselbe organisch-vermittelnde Bildungsprincip, welches in der Geschichte des Individuums wie der Gattung herrscht, so muss sich diese Identität besonders in den Hauptmomenten der einen und der anderen Geschichte und in der Conformität beider nachweisen lassen, wie man denn z. B. das, was ausser dem einzelnen Menschen in anderen Individuen geschieden hervortrittt, in selbem wieder, aber hier nur in einzelnen Momenten, nachweisen kann, und zwar aus dem schon von Proclus angegebenen Grunde, dass alles, was ausser und über dem Individuum in gesonderten Regionen und Agenten (gleich als Gestirnen) vorgeht und besteht, in ihm sich in einzelnen Kräften und Eigenschaften oder Gliedmaassen repräsentirt, auf welcher richtigen Idee die ganze Physik der Alten als Astrologie beruhte*). Wenn darum jeder aufmerksame Leser der heil. Schriften täglich diese wunderbare Conformität des äusseren universellen Geschehens mit dem partiellen Geschehen in ihm und für ihn gewahrt, und sich oft des Ausrufes nicht erwehren kann: mutato nomine de te historia (nicht fabula) narratur! — so ist oder wäre es Sache der Religionslehrer, die heil. Schriften von diesem tieferen mystischen d. h. speculativen Standpuncte aus pragmatisch zur Erbauung des Geistes nicht minder als des Gemüthes darzustellen und zu erklären.

*) Möchte doch C. H. Kirchner, nachdem er die Literatur mit einer werthvollen Monographie über die Philosophie des Plotin bereichert hat, uns auch mit einer solchen über die Philosophie des Proclus beschenken. Proclus hat auch nach Zeller den Neuplatonismus durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschlusse gebracht. H.

VI. Vorlesung.

Nachdem ich mich in den bisherigen Vorlesungen über die Gründe erklärte, welche mich zum gesonderten Vortrage der speculativen Theologie bestimmten (einer Scienz, welche man in früheren Zeiten als doctrinelle Mystik, in neueren aber zum Theil unvollständig genug als Religionsphilosophie vortrug), so wende ich mich nun zur Aufstellung jener Gründe, welche mich ferner dazu bestimmten, für den propädeutischen Theil dieser speculativen Theologie, als Dogmatik, den anthropologischen Standpunct zu fassen.

Da nemlich die Religion als Wissenschaft lediglich auf der richtigen, gründlichen und klaren Erkenntniss des normalen sowohl als des abnormen und des restaurirenden Verhaltens des Menschen zu Gott, zum Menschen und zur intelligenten wie zur nichtintelligenten Welt beruht, und da es der Beruf des Religionslehrers ist, jeden Menschen, sofern er will, über dieses dreifache Verhalten klar sehen zu machen oder aufzuklären, so behaupte ich, dass man sich bisher diese Erkenntniss damit erschwerte und verdüsterte, dass man entweder die Kenntniss des Menschen, somit den anthropologischen Standpunct übersprang, und sogleich, ohne in dieser Erkenntniss sich orientirt und vorbereitet zu haben, zur Gotteserkenntniss sich erheben wollte, oder, indem man, umgekehrt, diesen vermittelnden Standpunct gleichfalls verlassend, sofort zur äusseren Welt heraus und herab sich wendete, um lediglich von ihr, also von Unten auf, zur Gotteserkenntniss zu gelangen.

Es sind nun aber vorzüglich zwei Gründe, welche den Theologen und Philosophen vor dieser doppelten Einseitigkeit oder vor diesem zweifachen Extrem hätten bewahren können und sollen, und zwar liegt der eine dieser Gründe in der ursprünglichen

Bestimmung des Menschen, Bild Gottes in der Welt und für die Welt zu sein, so wie der andere Grund in der durch den Fall des Menschen und durch seine Abkehr von Gott und Zukehr zur Welt (oder Einkehr in sie) eingetretenen Entstellung und Verdüsterung des Gottes-Spiegels im Menschen liegt, welcher zwei Gründe Beleuchtung uns nun beschäftigen wird.

Es leuchtet nun wohl sogleich ein, dass nur derjenige die Erkenntniss des Menschen als solche vorbeigehen und sie der Erkenntniss der Welt nachsetzen kann, welcher den Menschen ausschliessend als Weltbild und nicht als Gottesbild, als *Μικρόκοσμος* und nicht als *Μικρόθεος* anerkennt, so wie es einleuchtet, dass man der Religion die Urbestimmung des Menschen, Repräsentant Gottes in der Welt zu sein, nicht zugeben kann, ohne das Bedürfniss dieser Repräsentation für diese Welt anzuerkennen, welches nicht etwa bloss in der Vollendung derselben, sondern in ihrer Restauration bestand, so dass es die Bestimmung des Menschen war, diese gottesbedürftige, gott-leer und gott-fern gewordene Welt wieder mit Gott zu vermitteln. Womit die Fragen: nach dem Urstande dieser Welt und nach jenem ihrer Gottesleere (Eitelkeit) mit jener nach dem Urstande des Menschen zwar zusammenfallen, ohne dass jedoch diese drei Fragen mit einander vermengt werden dürfen, deren genügende Beantwortung übrigens freilich nicht durch eine Kinderlehre nach dem simplen Wortverstande der Genesis abzufertigen ist, mit welcher als einer gleichsam rückwärts sehenden Apokalypse die heiligen Schriften eben so geheimnissvoll beginnen, als sie mit einer vorwärts sehenden Apokalypse enden. — War es aber der ursprüngliche Beruf des Menschen, die Welt mit Gott zu vermitteln, so folgt hieraus, dass auch die Erkenntniss Gottes wie der Welt nur durch die Erkenntniss des Menschen zu vermitteln steht, und dass folglich die Versäumniss dieser Erkenntniss, sohin die Verkennung seiner Natur, die trübe und trübende Hauptquelle der Nichtkenntniss Gottes sowohl als der Welt sein muss. Man kennt das Wesen nicht, wenn man sein Gesetz nicht kennt, man versteht aber dieses Gesetz nicht, wenn man seinen Zweck nicht kennt; man versteht darum das moralische Gesetz des Menschen nicht, wenn man

dessen Zweck nicht versteht oder leugnet, und man kann also sagen, dass, falls der Mensch nur wahrhaft an sich (an seine ursprüngliche Grösse und Sendung) glaubte, er auch an Gott als seinen Sender glauben würde. — Wie ich Ihnen, m. H., aber bereits früher zeigte, so verkennt man den Menschen auf doppelte Weise, einmal, indem man ihn zwar als höchstes Product der Welt nimmt, als solches aber ihn doch ihr völlig und constitutiv subordinirt oder subjicirt hält, das anderemal, indem man ihn selbst über Gott stellt, mit der Behauptung, dass Gott (der allgemeine Weltgeist) nur in ihm zu sich selber komme, und nur als Mensch sich da sei. — Auf solche Weise den Menschen mit der Welt oder mit Gott vermengend, leugnet man ihn nach seinem wahrhaften Wesen, und den Menschen leugnend (das Bild Gottes) leugnet man auch Gott (das Original), auf dieselbe Weise, auf welche Spinoza, das Geschöpf (die Welt) leugnend, Gott als den Schöpfer leugnete.

Nur im Vorbeigehen oder vorläufig kann ich übrigens Ihnen, m. H., hier bemerken, dass diejenigen, welchen etwa die von uns dem Menschen als Bild Gottes in der Welt und für sie (somit sowohl für die intelligenten als für die nichtintelligenten Weltwesen) hiemit vindicirte Würde zu hoch scheint, schon im Verständnisse des Wortes: Sabbath (in der Genesis), ihren Zweifel hätten lösen können, indem dieses Wort die Ruhe Gottes d. h. sein Sich-Niederlassen oder seine Inwohnung in der Schöpfung (nicht zwar in Seinem Wesen, aber in Seinem Bilde) andeutet*), welche nur durch den Hervorgang des Menschen möglich war. Wie denn die Unruhe, welche als das opus sex dierum begleitend, und in die Vollendung dieses Werkes, als gleichsam eines Kampfes, in der Ruhe oder Feier des Sieges sich endend, geschildert wird, wohl auf nichts anderes hindeutet als auf eine stufenweise (diese Stufen heissen Tage) Bindung oder Tartarisation einer Reaction, d. i. auf eine stufenweise geschehene Ausscheidung und Präcipitation jener finsteren titanischen Mächte, von welchen alle Mythen sprechen. Dass nun dem Menschen die Besiegelung und Verwahrung

*) S. das erste Heft der speculativen Dogmatik.

der Schöpfung gegen diese Reaction oder die Macht der Schlüssel anvertraut ward, ist zwar eben so wenig im simplen Wortverstande der Genesis zu finden, als selber über das Entstehen und Bestehen jener Reaction sich ausspricht, obschon mit der Leugnung derselben sowohl das Judenthum als das Christenthum fallen würden. Wesswegen es zu bedauern ist, dass noch immer so viele der Gottesgelahrtheit Beflissene, unter Katholiken und Protestanten, das Bedürfniss einer gründlichen Theorie des Bösen nicht einsehen, ich meine uemlich des mundanen und nicht bloss des im Menschen seienden Bösen, und dass sie im Gegentheile es sich angelegen sein lassen, dieses mundane Böse, zur Ehre des Schöpfers, wie sie meinen, überall möglichst zu dissimuliren und zu ignoriren, worin sie zwar den ältesten Theodicäisten — Elihu — zum Vorfahren haben, welcher indess mit seinem Versuche einer Hinwegerklärung des Bösen aus der Welt (somit aus den intelligenten wie aus den nichtintelligenten Weltwesen) bei Gott keine Ehre einlegte.

Ich wende mich nun zur Rechtfertigung des zweiten Grundes, welcher mich bestimmte, in dem präparativen Theile der speculativen Dogmatik mich auf den anthropologischen Standpunct zu stellen. Da indessen die Einsicht in die Verdüsterung der unmittelbaren Erkenntniss Gottes, welche bei dem Menschen durch seinen Abfall von Gott eintrat, und auf welche ich mich in der Rechtfertigung jenes Grundes beziehen muss, eine gründlichere Bekanntschaft mit einigen Principien der allgemeinen Erkenntnisslehre voraussetzt, als Sie, m. H., solche aus den bisherigen öffentlich bekannt gewordenen Darstellungen der letzteren zu schöpfen vermochten, so habe ich es um so nothwendiger gefunden, diese Principien Ihnen hier mit den nöthigen Erläuterungen vorzutragen, als ich mich in der Folge öfter auf selbe beziehen werde, und als Sie hieraus die Ueberzeugung gewinnen können, dass die Gebrechen in der Erkenntnisslehre überhaupt, in allen Zweigen der Speculation, besonders aber in der speculativen Religionswissenschaft ihren verderblichen Einfluss kund geben.

VII. Vorlesung.

Nur der sich selber Erkennende (bei sich selber Seiende) erkennt Anderes, wie nur der oder das sich Empfindende Anderes empfindet, nur der sich selbst Be- oder Ergründende (Tragende) Anderes begründet (trägt), nur der sich selbst Bewegende Anderes bewegt, nur der sich selber Erleuchtende oder Beleuchtende oder sich selber Aussprechende Anderes erleuchtet und ausspricht. Und dieses Andere kann und soll also auch nie vom Selbsterkennen getrennt, und ausser diesem (dem Geiste oder Subjecte) etwa als Ding an sich vorgestellt werden.

Nicht nur bedingt aber die Selbsterkenntniss die Erkenntniss des Anderen, sonderen letztere nimmt auch die Weise (gleichsam Farbe) der ersteren an. Scimus quod sumus.

Dieses erkannte und erkennbare Andere ist als Object ein sich selber gleichfalls Erkennendes (Empfindendes, Schauendes u. s. f.), d. i. ein Auge sieht ein anderes, ein Ohr oder Hörendes hört ein anderes, und das oder vielmehr der Erkannte, Geschaute erkennt, schaut, weiss nicht nur sein Erkanntsein und Erkanntwerden, sondern er erkennt hiemit auch seinen Erkenner, empfindet den, der sich ihm empfindlich macht, wie er selber von ihm erkannt und empfunden wird.

Oder dieses Andere ist ein Selbstloses, Empfindungsloses, also nicht selber ein Auge, Ohr u. s. f., welches hiemit zwar erkannt, beleuchtet und ausgesprochen wird, aber nicht selber erkennt, leuchtet und sich ausspricht.

Nur zu häufig wird in unseren Erkenntnisslehren der Begriff des Erkennens und Erkanntseins schier allein auf diesen zweiten Fall beschränkt, wo nemlich das Gesehene nicht wieder ein Auge

ist, somit ausschliessend auf die Erkenntniss selbstloser, nichtintelligenter Wesen, denen man darum auch allein Objectivität oder Sein einräumt, das Bewusstseiende dagegen nur als ein Attribut, eine Eigenschaft oder einen Modus dieses selbstlosen oder subjectlosen Dinges an sich betrachtet.

Endlich wird aber auch die dritte (in genetischer Ordnung die erste) Erkenntnissweise nicht bestimmt genug von den beiden vorgehenden unterschieden; nemlich jene, wo das anerkannte (wenn auch nicht erkannte), ergriffene (wenn auch nicht begriffene) Object weder dem Erkennenden gegenüber, noch unter ihm, sondern über ihm, gleichfalls als Auge, steht, und das Erkennende sein Erkanntwerden oder Sein von letzterem erkennt und weiss, obschon nur von ihm (diesem Höheren) ihm (dem Niedrigeren) gegebene oder aufgegebene Erkenntniss.

In der ersteren von diesen drei Erkenntnissweisen erkennt das Erkennende so wie es erkannt wird, in der zweiten erkennt es und wird nicht erkannt, in der dritten erkennt selbes zwar sein Erkanntsein, erkennt aber hiemit sein ihn Erkennendes noch nicht. Diese Triplicität entspricht übrigens jener einer natura naturata et naturans, einer natura non naturans, und einer natura non naturata, bei Scotus Erigena*).

Näher erwogen zeigt sich uns aber dieses Anerkennen seines Erkanntseins (oder Gedachtseins) von einem Höheren eben als der elastische Punct oder als das punctum saliens, von dem alles übrige Erkennen ausgeht, und in dem es gründet. Es verhält sich nemlich mit dem Erkennen wie mit dem Lieben, oder vielmehr beide sind hier Eins. Cognovit eam; — denn, eben nur indem z. B. der Mensch sein Geliebtsein von Gott inne wird, erlangt er hiemit das Vermögen, sowohl Gott wieder zu lieben (Ἀντέρως), als sich, Andere und selbst die Natur unter ihm. Und wie der Mensch das Vermögen dieser dreifachen Liebe nur als eine Gabe

*) Joannis Scoti opera quae supersunt omnia ad fidem ital., germ., belg., fr. gallic., britann., codicum partim primus edidit, partim recognovit Henric. Joseph. Floss. Lutet. Paris. Migne 1853. p. 441, 525, 743. Vergl. Baader's Werke II, 243. H.

Gottes empfängt, so empfängt er sein dreifaches Erkenntnissvermögen gleichfalls nur als eine solche Gabe.

Hieraus aber folgt, dass so wie alle Moralsysteme im Principe atheistisch sind, welche den hier angezeigten Nexus jener dreifachen Liebe ignoriren und ein anderes Princip hier aufstellen*), nicht minder alle jene Erkenntniss- oder Bewusstseinstheorien im Principe als atheistisch erklärt werden müssen, welche denselben Nexus für jenes dreifache Erkennen leugnen oder ignoriren, und welche die Erkenntniss Gottes, so wie jene anderer Intelligenzen und Nichtintelligenzen lediglich vom Selbsterkennen (Selbstbewusstsein) des Menschen deduciren wollen. Eine Deduction, welche übrigens nicht minder absurd ist, als jene, welche alle Liebe von der Selbstliebe des Menschen deduciren wollte oder will. Wie nemlich die Liebe (als Adoration) nicht vom Erkennen, sondern vom Erkanntsein (Schauen), nicht vom Begreifen, sondern vom Bewundern des Unbegreiflichen, sich zu schauen Gebenden ausgeht, so müsste der in Wahrheit sich selber Liebende, also auch sich selber Anbetende, sich selber bewundern, somit sich selber unbegreiflich finden, was aber nicht ist, indem ihm Gott das Vermögen, sich selber zu erkennen, gibt.

In der That liegt aber uns allen die Ueberzeugung von der hier ausgesprochenen Priorität des Erkanntseins unserer selbst von einem uns Höheren nahe genug, wie es denn falsch ist, wenn man sagt, dass der Mensch nur einen Trieb und ein Verlangen nach Erkennen oder Ergründen seiner selbst, eines Anderen und der selblosen Natur habe, und nicht auch nach seinem Erkannt- oder Ergründetsein von einem ihm Höheren. Was sich schon im Gewissen sowohl desjenigen zeigt, der, wie man sagt, ein gutes Gewissen hat, und in diesem seinem Erkanntsein ruht und gründet (denn wie das Ruhen überhaupt ein Bewegtwerden, so ist es hier ein Erkanntwerden), als desjenigen, der seinem ihn beunruhigenden

*) Man hat zwar jene Behauptung sehr rührend und erhaben gefunden, „dass der Mensch Gott auch ohne Gegenliebe zu lieben vermöchte,“ aber dieser Behauptung liegt nur ein aufgespreizter Stolz zum Grunde, da eben die Liebe Gottes im Menschen nur Anteros oder Gegenliebe ist, und der Mensch somit nicht etwa Gott in der Grossmuth überbieten kann.

Gewissen sich zu entziehen strebt, weil dieses Gewissen eben nichts anderes ist, als das Gewisswissen seines Gewusstseins von einem Höheren, Ueberschwenglichen, was unseren Moralphilosophen indess nicht klar geworden zu sein scheint, weil sie sonst mit Kant einen moralischen Gesetzgeber und Richter nicht erst zu postuliren nöthig gefunden hätten.

Mit dem oben ausgesprochenen Satze: scimus quod sumus, oder auch: quidquid cognoscitur, per modum cognoscentis cognoscitur, will man nur sagen, dass, wenn auch schon Wahrnehmendes und Wahrgenommenes, Vorgestelltes und Vorstellung, Erkennendes und Erkanntes im Grunde dieselben bleiben, doch, insofern noch eine Mobilität der Relation zwischen beiden besteht, das Erkannte sich gleichsam mit und nach dem Erkennenden wandelbar zeigen und wenigstens so lange verwandeln muss, als diese Mobilität noch besteht, und die Erkenntniss selber hiemit noch nicht fixirt, bewährt oder wahrhaft geworden sich zeigt, worüber ich Sie, m. H., vorzüglich auf die Phänomenologie des Bewusstseins von Hegel verweise.

Auf diese Mobilität des Erkennens kann auch bezogen werden, was Proclus von dem Unterschiede des Erkennens eines höheren und eines niedrigeren Wesens sagt, worüber er sich in seinen theologischen Institutionen auf folgende Weise ausdrückt: „Jeder Gott erkennt das Getheilte ungetheilt, das Zeitliche zeitlos das Nichtnothwendige nothwendig, das Wandelbare unwandelbar, überhaupt nach jedes Ordnung in seiner (höheren) Ordnung und Weise. Da nemlich alles, was bei den Göttern sein mag, nur nach ihrer Eigenthümlichkeit bei ihnen ist, so kann die Kenntniss des Niedrigeren nicht nach dieser (seiner) niedrigen Natur, sondern nur nach ihrer (der Götter) eigenen Ueberschwenglichkeit in ihnen sein. Die Kenntniss des Vielen und Eindrucksfähigen (unfrei Leidenden) wird also bei ihnen eingestaltig und unleidend sein. Denn das Göttliche nimmt nicht (gezwungen und unfrei) vom Niedrigen dessen Erkenntnissweise auf, so dass seine Erkenntniss derselben niedrigen Natur wäre, sondern umgekehrt, dieses Niedrige, falls es vom Höheren hierin nicht seiner Niedrigkeit enthoben wird, ist unbestimmt am Bestimmten der Götter, es wandelt sich an ihrem

Unwandelbaren, es nimmt das Eindruckslose (nur frei Leidende, sich bestimmen oder erfüllen Lassende) mit unfreiem Eindrucke auf, das Einfache zusammengesetzt (das Concrete abstract), das Unzeitliche zeitlich, das Unräumliche, weil in sich und nicht in einem Anderen Seiende, räumlich oder örtlich *) u. s. f." — Aus dieser Einsicht eines Heiden (welche auch die Providenz oder die vorsorgende Erkenntniss eines Höheren für ein Niedrigeres begreiflich macht) können wir nemlich bereits für die religiöse Erkenntniss die wichtige Folge ziehen, dass, falls ein Erkennendes wie immer aus seiner höheren (primitiven) Ordnung (locatio oder Gesetz) in eine niedrige weicht, auch die Erkenntnissweise sich ihm entsprechend ändern muss, jedoch mit dem wichtigen Unterschiede, dass, wenn es frei in diese niedrige Ordnung sich herablässt (einen Fall, den Proclus nicht bemerkte), selbes auch nur frei (beliebig) die jener entsprechende niedrigere Erkenntnissweise annimmt, ohne die höhere hiemit aufzugeben **), so wie der frei

*) „Πᾶς θεὸς ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστὰ γινώσκει, ἀχρόνως δὲ τὰ ἔγχρονα, τὰ δὲ μὴ ἀναγκαῖα ἀναγκαίως, καὶ τὰ μεταβλητὰ ἀμεταβλήτως, καὶ ὅλως πάντα κρειττόνως, ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν. Εἰ γὰρ ἅπαν, ὅτι περ ἂν ᾖ παρὰ τοῖς θεοῖς, κατὰ τὴν αὐτῶν ἐστιν ἰδιότητα, δῆλον δήπουθεν, ὡς οὐ κατὰ τὴν τῶν χειρόνων φύσιν ἐν τοῖς θεοῖς οὖσα ἡ γνῶσις αὐτῶν ἔσται, ἀλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν ἐκείνων ἐξῃρημένην ὑπεροχήν. — Ἑνοειδὴς ἄρα καὶ ἀπαθὴς γνῶσις ἔσται τῶν πεπληθυσμένων καὶ παθητῶν. Εἰ ἄρα καὶ τὸ γνωστὸν εἴη μεριστόν, ἀλλ' ἡ θεία γνῶσις ἀμέριστος· καὶ ἡ τῶν μεριστῶν καὶ ἡ μεταβλητῶν, ἀμετάβλητος, καὶ ἡ τῶν ἐνδεχομένων ἀναγκαία καὶ ἡ τῶν ἀορίστων ὡρισμένη. — Οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν χειρόνων εἰςδέχεται τὸ θεῖον τὴν γνῶσιν, ἵνα οὕτως ἡ γνῶσις ἔχῃ, ὡς τὸ γνωστὸν ἔχει φύσεως. Ἀλλὰ τὰ χείρονα περὶ τὸ ὡρισμένον τῶν θεῶν ἀοριστaίνει· καὶ περὶ τὸ ἀμετάβλητον μεταβάλλει, καὶ τὸ ἀπαθὲς παθητικῶς ὑποδέχεται, καὶ τὸ ἄχρονον ἐγχρόνως· τοῖς μὲν γὰρ χείροσιν ἀπὸ τῶν κρειττόνων παρεκβαίνειν δυνατόν· τοῖς δὲ θεοῖς εἰςδέχεσθαί τι παρὰ τῶν χειρόνων οὐ θέμις." Πρόκλου Στοιχείωσις θεολογική. c. CXXIV. tom. III Initiorum philos. ac theolog. ex Plut. font. ducta &c. edit. Creuzer. p. 184—186. H.

**) Es gilt nur von dem materiellen Sehen oder Sichtbaren, dass das Sichtbare zugleich das Undurchsichtige ist. So wie z. B. die Gase, sich penetrirend, doch sich nicht vermischen oder confundiren, oder wie wir durch eine lautere Flamme eine andere sehen. Die künstlerische Darstellung der Verklärung des irdischen Leibes (als seines cesser de peser et d'être ténebreux) verträgt sich darum mit keinem Schatten an diesem

Liebende sich von dem Geliebten bestimmen (erfüllen) lässt, ohne seiner freien Selbstbestimmung verlustig zu gehen, — wenn selbes aber unfrei in dieser niedrigen Ordnung sich befindet (in sie also fiel und in ihr befangen ist), die Erkenntnissweise dieser niedrigeren Ordnung ihm auch unfrei und aufgenöthiget bleibt. In welch letzterem Falle darum ohne eine Vermittelung, d. h. ohne eine vorübergehende oder bleibende Wiederherstellung jener verlorenen ersten und höheren Relation die ihr entsprechende höhere Erkenntnissweise nicht zu erlangen steht, eine Ueberzeugung, auf welcher der Begriff des Cultus als des Orakels u. s. f. beruht. Endlich gibt Ihnen, m. H., dieser Satz aus der Erkenntnisslehre die Einsicht des Verhältnisses des Glaubens zum Schauen (denn nicht Glauben und Wissen, sondern Glauben und Schauen stehen in unmittelbarer Relation) für ein solches seiner höheren Region entrücktes, in einer niedrigeren festgehaltenes Schauen, indem Sie leicht einsehen, dass, wenn letzterem schon das Schauen genommen ist, doch der Zug nach solchem in ihm bleiben oder doch in ihm wieder erweckbar sein muss, welcher Zug, wie dieses von aller Attraction gilt und bereits früher von uns bemerkt ward, eine actio in distans und eben das ist, was man den Glauben des Unsichtbaren an dieses oder ihm nennt, gleich viel hier, ob das so Gezogene den Zug in sich frei aufnimmt oder ihn nur unfrei leidet. — Falls das Eisen Empfindung und Bewusstsein hätte, würde es sagen, dass es den entfernten Magnet, dessen Zug es in sich inne wird und ihm folgt, zwar nicht schaue, aber doch an ihn und ihm (dem Unsichtbaren) glaube.

Leibe, was aber bei Raphael's Gemälde der Transfiguration nicht beachtet worden ist, bei welchem Gemälde der Betrachter unwillkürlich mit der Vorstellung des Irdisch-schattigen jene des Irdisch-schweren verbindet, und den darum das Schweben der Figur beunruhiget. Die Naturphilosophie oder Physik hat aber noch diese Identität des Schweren und Finsteren so wie jene des Lichten und Leichten nachzuweisen. Letzteres ist das Tragende, z. B. die Sonne.

VIII. Vorlesung.

Man kann sagen, dass so, wie der Erkennende geschaut wird, der Schauende erkannt wird. Was ich nemlich erkenne, das schaue und durchschaue ich zugleich, und mein Schauen ist somit ein freies, actives, ungenöthigtes; was aber mich erkennt, dessen Schauen kann meinerseits nur ein gegebenes oder genöthigtes und nicht actives oder selbsterzeugtes sein. Die Bestimmung des Erkenntnissvermögens (des geistigen Auges) ist dessen Erfülltheit, aber diese Erfülltheit kann eine freie und befreiende, sie kann aber auch eine unfreie und unfrei machende sein, und das Auge vermag sich von letzterer (der sogenannten blinden Anschauung) nicht frei zu machen und diese aufzuheben, ohne die Vermittelung und Hilfe jener activen oder, wie man sagt, luminösen Anschauung. Der Aufhebungsact der passiven Erfülltheit und der Gewinnungsact (Eingeburt) der activen, d. i. die Negativität und Positivität fallen hier zusammen, wie es derselbe Blitz nach J. Böhme ist, der die Finsterniss aufhebend (verzehrend) sich mit Licht erfüllt. — Wenn mein a Schauen eben mein Begriffensein oder auch mein Verschlungensein von a aussagt, so wird das Bestreben der Aufhebung dieses Begriffenseins, falls es gelingt, meine Befreiung von diesem (passiven) Schauen zur Folge haben, und so wie der Erkenntnissprocess in dieser Hinsicht ein Befreiungsprocess ist, so wird dessen Resultat oder Product das nun von mir erkannte (durchschaute) nicht mehr bloss geschaute a sein, als Apparenz, die mir nicht mehr impenetrabel ist, und in welche also die vorerst impenetrable Anschauung verwandelt und verklärt ist. Ich kann aber, wie gesagt, diese niedrigere passive Erfülltheit in mir nicht aufheben, ohne eine active Erfülltheit in mich aufzunehmen,

und da, wie wir bereits früher vernahmen, für das endliche Wesen diese Aufnahme keine Selbsterzeugung ist (kein Alleinwirken, wenn auch Mitwirken), somit nur Gabe eines Höheren oder Theilhaftwerden seiner Selbsterleuchtung, so kann ich nur im Erkanntsein von diesem Höheren, und also doch nur mittelst eines obschon activen und bekräftigenden Schauens jene Aufhebung des passiven Schauens in mir gewinnen. Und das Bestreben nach Erkenntniss als Aufhebung dieses Schauens würde das Bestreben sein, das Licht zu erleuchten oder den Grund zu ergründen, und würde, insofern es Erfolg hätte, mich des Lichtes und des Grundes berauben, woraus aber auch unmittelbar folgt, dass das Licht in jeder Region selber kein Blindes, sondern ein Sehendes sein muss. — Wie überhaupt mein Schauen eines mich Durchschauenden die Apperception meines Durchschautwerdens mit sich bringt, welche Zweiheit der Momente des Schauens und Durchschauens übrigens auch für das Selbsterkennen gilt, und zwar par excellence, worüber besonders J. Böhme nachzusehen ist, welcher die Aufhebung oder Subjicirung der unmittelbaren Anschauung in der Fassung des Wortes nachwies, womit die luminöse Selbstanschauung gewonnen und jene erste als Bild (Sophia) ausgesprochen wird.

Die hiemit gewonnene Einsicht in das Verhalten des Erkennens als Durchschauens zum Schauen führt weit, und ich begnüge mich hier, nur einige Folgerungen in Bezug auf das religiöse Erkennen aus selber zu ziehen. Wenn nemlich die Philosophen die unbegriffene Anschauung blind nennen, weil sie erst durch Vermittelung ihrer Aufhebung zur Erkenntniss erhoben werden muss, so können wir doch hierunter nicht jene luminöse Anschauung meinen, welche zwar nicht das Begreifen, sondern Begriffensein des Schauenden aussagt, welche aber diesem eben die Macht des Erkennens oder Aufhebens jener passiven Anschauung gibt, wie denn auch die Worte einer Evidenz oder Intuitivität der Erkenntniss andeuten. Und wenn ferner die aufhebende oder aufgehobene Anschauung schon unterschieden werden müssen, so soll man doch keine von der anderen abstract sich vorstellen wollen und vielmehr die Ueberzeugung festhalten, dass jede Erkenntniss nur dann vollendet ist, wenn beide in ihrer Vermittelung als Substanz und

Hülle, als Geist und Leib, zusammen gehen. Ferner muss der zwar hier nicht schon weiter ausführbare Satz aufgestellt werden, dass, wenn das endliche Erkennende für sein Erkennen und Begreifen nach Oben seine Grenze hat und haben muss, selbes auch in seinem Erkennen oder Durchschauen nach Unten seine Grenze finden wird und muss, oder dass sein Begriff jedesmal in Mitte zwischen einer Höhe, zu welcher es nicht mehr sich erheben, und einer Tiefe, bis zu welcher es nicht mehr hinunter steigen kann, sich halten und nur erhalten wird, das uns Unaussprechliche folglich sowohl jenes ist, was uns zu hoch, als jenes, was uns zu tief liegt, wie wir einen uns zu hohen Ton eben so wenig fassen, als einen uns zu tiefen. — Jenseits dieses Maasses oder Horos liegt für den endlichen Geist nach beiden Richtungen das Böse. Und endlich können Sie, m. H., schon hieraus das für alle Manifestation geltende Gesetz begreifen: dass alles Höhere im Descensus sich nur mittelst seiner Remission und also Umhüllung (Sensibilisation oder Färbung), jedes Niedrigere im Ascensus nur mittelst einer Intension und Enthüllung manifest zu machen vermag. — Hiemit tritt aber auch der religiöse Affect der Bewunderung und der mit ihm verbundene jener Liebe, welche Verehrung (Adoration) ist, wieder in seine alten Rechte, so wie jenes philosophische: nil admirari! in seine gebührenden Schranken zurück tritt. Ich sage, dass der Affect der Bewunderung und der von ihm untrennbaren Verehrung religiöser Natur sind, denn eigentlich folgt man doch nur frei (con amore) jenem, den man verehrend liebt, man liebt aber verehrend nur, den man bewundert, und bewundert nur, den man als unbegreiflich schaut. Admiramur, quia non scimus (non sumus), non scimus, quia non facere possumus, oder dessen Thun wir nicht begreifen, was uns aber eben darum mit Licht und Kraft in demselben Verhältnisse erfüllt, als wir uns ihm öffnen, d. h. uns (seiner Unbegreiflichkeit als Wunder frei Zeugniss gebend) gegen selbes vertiefen oder demüthigen. Du bist der Gott, der Wunder thut, und der nichts als Wunder thut, ruft der Psalmist. — Die Nichtunterscheidung und die Nichtsuperiorität des Gebers von dem und über den Empfänger (z. B. Gottes vom Geschöpfe) würde das Geben und Empfangen eben so einstellen als ihre Abkehr und Trennung.

IX. Vorlesung.

In der neueren Philosophie ist, wie Ihnen, m. H., bekannt sein muss, der Begriff des Subjectes (dieses Wort im activen Sinne genommen) in Bezug auf das Object schärfer und klarer gefasst worden, als dieses früher geschah, und vorzüglich verdanken wir Hegel'n die tiefere, speculative Entwickelung des Begriffes des Subject-Objectes als Geistes. Theils zur Erläuterung und Erweiterung, theils zur Berichtigung des über diese Fundamentaldoctrin in der Erkenntnisslehre überhaupt bis jetzt bekannt Gewordenen, mögen nun folgende kurz gefasste Sätze dienen, auf welche ich mich in der Folge meines Vortrages öfter werde berufen müssen, und welche Ihnen nebenbei die Ueberzeugung bestärken können von dem Einflusse, den zu jeder Zeit der Zustand der speculativen Philosophie auf jenen der Religionswissenschaft hat, so dass, wenn man sagt, dass die Speculation zu irgend einer Zeit irreligiös geworden sei, hiemit nur ausgesprochen wird, dass die Religionswissenschaft in demselben Verhältnisse unspeculativ oder geistlos geworden ist.

1) Jede Selbheit als solche, nemlich als bei sich selber seiend oder als Subject, vermag nicht anders, als durch die Vermittelung der Objectivirung sich geltend zu machen oder sich mit ihm selber zusammen zu schliessen. Primitiv kann sohin dieses Object nur als mit dem Subjecte zugleich, und zwar als dessen Product, und als Mittel zum Zwecke (nemlich zum Zusammenschliessen des Subjectes mit sich) betrachtet werden, so dass vom Begriffe des Objectes (Daseins) jener des Productes und des Mittels nicht trennbar ist, und die Frage nach dem Warum (Pourquoi) des Objectes stets jener nach dem Wie (Comment) desselben vorangeht. —

Es kann nur das Auge sein, was sich mit Sichtbarem, und nur das Ohr, was sich mit Hörbarem erfüllt u. s. f.

2) Wenn nun aber das Subject als Producens in das Object als Product von einem ersten unmittelbaren Centrum ausgeht, und zwar nach zweien Richtungen zugleich, und von beiden sich begegnend wieder in sich zurück geht, in diesem sich wieder Finden es erst zum wahrhaften Producte bringt, und in und mittelst diesem sich mit sich, das sich Ungleiche sich gleich machend, zusammenschliesst; so ist es falsch, das Subject dem Objecte, wie bisher meistens geschieht, dualistisch entgegen zu setzen, und man hat vielmehr das erstere in seinem Ausgange, Eingange und Innebleiben, d. i. in seinem Ternar, zu begreifen, welcher zwar primitiv mit seinem Producte eins, jedoch von ihm unterschieden ist, indem das Subject, als Anfang und Ende des Objectes, dieses in seine Mitte nehmend, selber seine Mitte in ihm gewinnt. Jenes Innebleiben im Ausgehen und Eingehen ist das Athmen und Leben des Subjectes, wesswegen der Begriff der Seele (als eines Brennens) von jenem ihres Geistes als Odems u. v. v. untrennbar ist.

3) Das Subject gewinnt diese Mitte und dieses sein wahrhaftes Product, in welchem es (sich genügend) inne bleibt, nicht unmittelbar oder im ersten Momente seines Ausganges, sondern mittelbar durch Aufhebung eines ersten unmittelbaren Ausganges und Einganges, welche zwei Momente aller Production ich Ihnen, m. H., bereits in der letzten Vorlesung als die zwei Momente der unfreien und der befreienden Anschauung bemerklich machte, welche Zweiheit der Momente sich aber freilich nur in der Hemmung oder Störung des Processes als solche d. i. als Entzweiung bemerklich macht.

4) Es muss in Betreff aller Production die Einsicht gewonnen werden, dass selbe nicht unmittelbar, sondern mit Hilfe von Attributen als Organen geschieht, welche den Vermögen des Subjectes entsprechen, und durch welche (als Mittel) dieses jene effectiv oder geltend macht. Aber auch diese Attribute treten nicht unmittelbar mit dem producirenden Subjecte in Verbindung, sondern wie z. B. in den drei Redetheilen jedes Satzes die Verbindung (oder Trennung) des Subjectes und Prädicates nur mittelst des Verbums als des

eigentlichen Attributors geschieht, so hat man auch für jede Production denselben Ternar anzuerkennen. Es ist nemlich dieses Verbum, welchem als ihrem Centrum jene Attribute als Kräfte untergeordnet sind.

5) Das hier bemerklich gemachte Gesetz der Attribute gilt allgemein, und ist von der Philosophie bisher zu wenig beachtet worden. Das erste Princip nemlich manifestirt sich durch Productionen ausser der Zeit (immer und überall), für welche es ihm inhärirende Attribute anwendet, und welche unter sich als Eigenschaften unterschieden sind (in personis proprietas); es manifestirt aber auch Productionen in der Zeit, für welche selbes ausser der Beihilfe jener ihm inhärirenden, von ihm unscheidbaren Organe andere anwendet, welche ausser ihm und von ihm sind, durch es wirken und doch nicht es selbst sind, womit das constitutive Gesetz der zeitlichen Dinge und die Doppelaction im Universum erklärt wird.

6) Indem das Subject seine Mitte gewinnt, gewinnt es diese als Productionskraft, und, wenn man diese gewonnene Kraft, sich auszusprechen, den Genitus nennt, so muss man dieses Wort nicht mit dem ausgesprochenen Worte oder mit dem vermengen, was durch dieses Wort ausgesprochen oder producirt wird (sei es immanent, sei es emanent); in Bezug auf dieses einerzeugte Wort elevirt sich der Genitus, in Bezug auf das durch selbes Producirte steigt er herab. Man kann nemlich sagen, dass das Subject, indem es das Wort (die Macht, sich auszusprechen oder sich zu entwickeln) gewinnt, sich vergeistiget, dass es aber, indem es sich ausspricht, Leib anzieht, hiemit sich conformirt, beschliesst oder Negativität gewinnt.

7) Wenn schon der Process der Subjectivirung immanent wie emanent demselben Gesetze (der Vermittelung durch eine Production u. s. f.) folgt, so findet zwischen beiden doch der wichtige Unterschied statt, dass bei der ersten oder der immanenten Production das Subject sich im Wesen oder wesentlich mit sich und seinem Producte zusammenschliesst, wo also absolute Einwesigkeit statt findet; wogegen bei der emanenten Subjectivirung und Objectivirung das Producens oder Subject sich nur im Bilde oder

als Bild mit sich zusammenschliesst, so wie die Identität des Subjectes und Objectes im letzteren Falle keine primitive, sondern eine abgeleitete ist.

8) Die Nichtunterscheidung dieser immanenten und emanenten Production und Subjectivirung veranlasste zum Beispiel die Vermengung der Immanenz aller Dinge in Gott mit ihrer beiderseitigen Vereinerleiung oder Identität.

Die wohlverstandene Lehre vom Subjecte tilgt nicht nur radical den bisdahin bestandenen Wahn oder das die Speculation beunruhigende Spectrum eines Dinges an sich, welches nemlich, als absolut ein solches, auch dem absoluten Subjecte entrückt und ausser ihm wie ohne es, vor wie nach ihm bestehen soll, sondern diese Lehre wird auch in der Physiologie als Sinnenlehre dieselbe vernünftige Unterordnung des Sinnlichen unter den Sinn bewirken, weil ja doch der Sinn nur von Oben herab (von dem und in dem Geiste) und nicht von Unten herauf (vom Selblosen) zu begreifen ist und selber Sinn hat, und weil jeder einzelne Sinn nur ein einzelner Moment oder eine einzelne Gestalt derjenigen Subjectivirung ist, deren Begriff oder Totalität der Geist als das vollendete Subject ist. Wenn aber der Sinn das Subjective ist, was sich mittelst des Objectes (ausgehend, eingehend und innebleibend) mit sich zusammenschliesst, und hiemit zur Selbstbestimmung oder Selbsterfüllung als zu seiner Mitte gelangt, so kann man ursprünglich auch hier das Object nur als Product eines architektonischen Sinnes begreifen (und zwar dieses Wort in demselben Sinne genommen, in welchem bereits Kant von einem architektonischen Verstande sprach), und nichts kann darum verkehrter sein, als wenn man, diese primitive und radicale Untrennbarkeit des Sinnes und des Sinnlichen verkennend oder gedankenlos vergessend, eben im Heraushalten des einen aus dem anderen, z. B. des Lichtes und des Auges, beide sich begreiflich machen will, von welcher Unvernünftigkeit alle noch bestehenden sogenannten Theorien des Lichtes und Tones (durch Emanation, Vibration, Undulation u. s. f.), so wie alle jene Bewusstseinstheorien Zeugniss geben, welche das Bewusstsein eben nur aus dem Heraustreten desselben sich begreiflich machen wollen, indem

sie, meinend, mit etwas Früherem, also Bewusstlosem anfangen zu müssen, mit diesem Anfange aber eben nur bereits am Ende sind, und anstatt eines Princips ein Destruct gewonnen haben. Hegel nennt das Licht das Subject der Natur*), d. h. die zu sich selber gekommene, sich mittelst ihres Productes (der Sonne) mit sich selbst zusammenschliessende, sich in ihrer Fülle habende und begreifende Natur, so wie Goethe das Auge sonnenhaft**) (das Ohr lufthaft) nennt, womit nur gesagt werden will, dass das Licht (das lichte Sein der Natur) als zugleich architektonisches Sehen***) sich das Thierauge nach-, zu- und inbildet, wie man dieses vom Ohre u. s. f. sagen muss, und es also schon hier heisst: „Der das Auge gebildet hat, sollte Der nicht sehen, Der das Ohr gebildet hat, sollte Der nicht hören?“ Wie denn der Blinde kein Leuchtender sein kann, der Taube kein Sprechender. — Es ist aber zu dieser Definition Hegel's noch hinzuzusetzen, dass, wenn die Natur als Licht sich mit sich (als Subject) äusserlich zusammenschliesst, dasselbe im Klange oder Tone innerlich geschieht, so dass man diese (das Wort im engeren Sinne) das innere Licht so wie das Licht das äussere Wort, nennen kann. Loquere ut

*) Hegel's Werke, VII, 130, 137. H.

**) „Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ H.

***) Der Begriff des architektonischen Sehens als jenes Sehens, wo das Sehende zugleich das Gestalt- (Bild-) Producirende ist, — dieser Begriff, sage ich, ist uns im imaginirenden (magischen) oder dem wesenlosen Sehen gegeben, bei welchem doch Niemand daran denken wird, der wesenlosen Gestalt die Identität mit dem Sehenden abzuleugnen, welche Identität als primitiv und radical, somit keiner weiteren Erklärung fähig ist, wie auch J. Böhme sagt: „dass hier nichts ist, was das Auge oder der Spiegel sieht, oder dass nichts vor ihm ist, das da tiefer wäre, sondern das Sehen hier in sich selber ist.« — Man denkt aber nur nicht daran, dass, wenn auch die Gestalt (das Geschaute) wesenhaft, und das Sehen hiemit von potentia ad actum entwickelt wird, es doch immer nur diese Gestalt oder Figur und nicht das Wesen selber ist, was unmittelbar gesehen wird.

videam te, womit der Zusammenhang von Wort und Schrift bereits in der Wurzel nachgewiesen ist*). Nun wissen wir aber, dass der Klang oder Ton nur durch inneres Erbeben und gleichsam Flüssigwerden d. h. durch Occultation und Aufhebung der ersten stummen Erfülltheit entsteht, wodurch das in letzterer gebunden Gelegene und seines Complements (welches ihm äusserlich geworden) verlustig Gegangene frei wird, indem es sich mit letzterem (im Schall-Medium) verbindet, und hiemit seine Subjectivität gewinnt oder zu sich selber kömmt, gleich einem Bewusstsein oder einer Seele, welche gleichfalls nur sind, indem sie zur Sprache kommen. J. Böhme nennt darum ohne weiteres den Hall oder die hallische Substanz den Geist, und zwar so wenig einen Modus oder ein Accidens der materiellen Substanz, dass jene im Gegentheile gerade nur durch Aufhebung der letzteren ihre Selbheit gewinnt, wie dieses auch vom Lichte u. s. f. gilt, und wie in der letzten Vorlesung gezeigt ward, dass die blinde Anschauung eben durch die luminöse ihre schlechte Selbheit verliert. Diese Idee entspricht übrigens jener mehrerer Mystiker, wenn sie uns von einem in der Materie überall vergrabenen Worte reden, welches nur den Auferstehungsruf oder Anklang des bereits frei gewordenen (aus diesem

*) Dieses: loquere ut videam te, hat eine tiefe Bedeutung. J. Böhme sagt: „Ein Ding, das in sich wohnet, mag von nichts (Anderem) gefasst werden, denn es wohnet in nichts (Anderem); es ist nichts vor ihm, das es ergreifen mag, und ist auch von dem Dinge, das ausser ihm ist, frei." Dieses Ding, von welchem hier J. Böhme spricht, ist aber eben das Subject, der Geist, die Person, und insofern kein Ding, keine Sache; es ist das sich Bewusstseiende, für sich und für kein Anderes da Seiende. Woraus folgt, dass der Geist ein Mysterium ist und bleibt, bis er sich nicht selber fasslich macht und zu fassen gibt. Ex invisibilibus facta visibilia. Hier muss man aber die freie Selbstmanifestation von der gezwungenen unterscheiden, welche insofern eine Zersetzung der Selbheit ist, so wie man einsehen muss, da das bei sich Seiende doch nur im Bilde sich ausgibt, dass nur die Union des Geistes durch Liebe das Mysterium desselben zu schauen gibt. Wenn man darum sagt, dass die Liebe ohne Bild schaut, so muss man dieses nicht wie jene Gefühlsmystiker missdeuten, als ob die Liebe blind wäre oder sich blind machte, um besser geniessen zu können, sondern so, dass die Liebe das Urbild, nicht das Abbild schaut. Ich suche nicht das Eurige, sagt Paulus, sondern Euch.

Grabe auferstandenen) Wortes bedarf, um seinerseits anzuklingen und, mittelst des letzteren sich ergänzend, seine Selbheit wieder zu gewinnen. In demselben Sinne sagt auch der Seher und Träumer einer geistreicheren Physik, als wir noch haben (Ritter*), Fragmente aus dem Nachlasse eines Physikers, II. S. 232): „Wie das Licht, so ist auch der Ton, Bewusstsein oder Selbheit, jeder Ton ist ein Leben des tönenden Körpers und in ihm, was so lange anhält, als dieser Ton, mit ihm aber erlischt (wie das Leben im Krystall, setze ich hinzu, welches im Verscheiden seine Vestigia als Klangfigur zurück lässt). Jeder Ton ist ein ganzer Organismus von Oscillation, Figur und Gestalt, wie jedes organische Gebilde. Er spricht sein Dasein aus, die Affection des tönenden Körpers ist die Frage an die Somnambule, die vom Ewigkeitsschlaf erwacht und antwortet u. s. f."

*) Johann Wilhelm Ritter wurde der Wissenschaft zu frühe durch den Tod entrissen. Er starb zu München im 34. Lebensjahre im Jahre 1810 (geb. 1776). Er hatte bereits eine Reihe bedeutender Schriften ans Licht gestellt und versprach noch viel Grösseres zu leisten. Seine Hauptschriften sind: Beweis, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess in dem Thierreiche begleite. Weimar 1798. — Beiträge zur näheren Kenntniss des Galvanismus. 2 Bde. Jena 1800—1801. — Das elektrische System der Körper. Leipzig 1805. — Physikalisch-chemische Abhandlungen. 3 Bde. 1806. — Die Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers (2 Bde) erschienen zu Heidelberg 1810. Ausserdem schrieb er noch die bekannte Schrift: Der Siderismus, Tübingen, Cotta, 1808, dann: Ueber das Sehen und die Mittel, die Augen vor krankhaften Zufällen zu schützen, und eine Reihe von Abhandlungen, wovon die meisten sich in den Schriften der Münchner Akademie der Wissenschaften befinden. Die Untersuchungen von du Bois-Reymond über thierische Elektricität (1848) haben die Aufmerksamkeit der Naturforscher einigermassen wieder auf Ritter zurückgelenkt. Es wird aber der wissenschaftlichen Welt, wie es scheint, dennoch nicht so bald eine Darlegung und Kritik seiner Leistungen und Lehren geboten werden. Es wäre noch erst zu ermitteln, in welchem Verhältnisse seine Lehren zur Schelling'schen Naturphilosophie stunden, mit denen sie keineswegs ohne Weiteres zusammenfallen. H.

X. Vorlesung.

Unter den für die Religionswissenschaft besonders bedeutenden Sätzen aus der Erkenntnisslehre verdient wohl jener bekannte: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu (man meint hier den materiellen Sinn), um so mehr unsere Aufmerksamkeit, als ihm Hegel mit Recht den Satz entgegenstellte: nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu, und hiemit ein Prioritätsstreit zwischen Sinn und Geist oder vielmehr zwischen dem letzteren (als Intelligenz) und der materiellen Sinnlichkeit ausgesprochen, aber nicht geschlichtet ist.

Ich sage, dass man das Wort: Geist, hier im Gegensatze der Materie als intelligenten Geist nimmt, obschon man auch sonst unter geistiger Substanz die nichtmaterielle Substanz versteht, in welche nichtmaterielle Seinsweise dasselbe Wesen sich führt oder geführt wird, welches aus der materiellen Substanzialität ausgeführt wird. Generatio unius destructio alterius, gleich viel, ob dieses Wesen ein selbstisches (intelligentes) ist oder nicht, wenn es schon im letzteren Falle doch nur dem ersteren seine immaterielle Seinsweise (Einfachheit) verdankt, und also besser ein vergeistigtes Wesen (spiritueux) heisst, als Geist (esprit). — Wie nun aber ältere und neuere Naturphilosophen in den Irrthum fielen, Gott keine von dem Geschöpfe geschiedene Existenz einzuräumen, indem sie sagen, dass Gott eben im Geschöpfe d. h. als Geschöpf sich in sein vollendetes Dasein bringe, so leugnen sie auch dem Geiste (in dem eben bemerkten letzteren Sinne) seine geschiedene Existenz von der Materie ab, und behaupten, dass selber nur in oder als Materie sich in die Vollendtheit seiner Existenz führe, da doch im Gegentheile eben der in die materielle Existenz geführte oder sich

führende Geist sich desintegrirt. Nach welcher falschen den Geist, also auch den Geistmenschen, leugnenden Lehre der Geist nur als Wurzel betrachtet werden könnte und wird, welche sich erst in der materiellen Beleibung zu seinen Potenzen (Sinnen) erhebt oder zur Besinnung (zu sich selber) kommt.

Diese Naturphilosophen vermengen durchaus den Begriff der selblosen oder nichtintelligenten jedoch immateriellen Natur mit jenem der Materie oder der in die materielle Existenzweise geführten Natur, und da man ihnen zugibt, dass der Geist zwar naturfrei sein soll, nicht aber naturlos sein kann, weil er eben mittelst der Natur sich in seine Subjectivität führt, so sagen sie: der (intelligente) Geist könne nie ohne die Materie oder materielos bestehen, so dass er mit dem Urstande der letzteren entstünde und verginge, und dass folglich alles, was von dem Fortbestande des Subjectes (des Menschen) nach dessen leiblichem Tode gesagt wird, eigentlich nichts sagt und nichts zu sagen hat. — Womit denn aber freilich, um es hier im Vorbeigehen bemerklich zu machen, das Hauptproblem der Naturphilosophie eludirt, weil ignorirt, wird, und welches Problem darin besteht: „sowohl den Urstand und Bestand als das Wiedervergehen der Materialisirung der nichtintelligenten Natur zu erklären" *). — Gegen diese Vermengung des Begriffes der Natur und der Materie muss nun die Einsicht gewonnen werden, dass, so wie kein Geist naturlos besteht, er auch nicht sinnenlos besteht, weil das Princip der Sensibilisation eben in der Natur liegt, dass aber, weil diese Natur selber auf zweierlei Weise bestehen kann, nemlich als immateriell oder

*) J. Böhme unterscheidet in diesem Sinne das éine Element und Leiblichkeit von den vier Elementen und der Materie als dem vergänglichen Wesen dieser Welt, wie selbe Paulus nennt, und er sagt, dass diese letztere Leiblichkeit die erstere in Unfreiheit hält, worauf die Volatilität der Natur oder ihre Zeitflüchtigkeit beruht. Auch unterscheidet St. Martin das sensible immateriel oder superieur vom sensible materiel. Aber unsere Naturphilosophen verstunden weder den einen noch den anderen dieser Schriftsteller, so wie auch unsere neueren Spiritualisten so wenig von einer immateriellen Leiblichkeit verstehen, dass sie unter dem corpus pirituale (Korinth. I, 15, 44) sich wohl gar einen rational gewordenen oder denkenden Leib vorstellen.

als materialisirt, nothwendig auch die Sinnlichkeit des mit dieser Natur als seiner verbundenen und von ihr nicht trennbaren Geistes eine doppelte, eine immaterielle und eine materielle sein muss, von welcher ersteren Sinnlichkeit nur gesagt werden kann, dass der Geist hiebei seine constitutive Sinnenfreiheit gewinnt und äussert, wogegen selber bei der materiellen Sinnlichkeit nicht sinnenfrei, sondern sinnenunfrei sich zeigt*).

Unsere vorliegende Streitfrage stellt sich somit, in Folge dieser Erläuterung, anders und bestimmter so:

> „ob die Intelligenz ohne materielle Sinnlichkeit durchaus sinnenlos ist, und somit ihre Erregung und Sustentation nur durch letztere gewinnt? oder ob diese materielle Sinnlichkeit, wenn nicht alleinige Quelle, so doch alleiniger Zuleiter aller geistigen Reaction ist, so wie der materielle Leib alleiniger Ableiter aller geistigen Action? Endlich fragt es sich, ob eine solche Sinnengebundenheit der Intelligenz nur de facto oder ob sie de facto und jure zugleich ist?“

Diese Frage können wir nun mit Hilfe der so eben gewonnenen Einsicht in den Unterschied des Begriffes der Natur und der Materie vor der Hand bereits damit beantworten, dass wir sagen, „dass man diese Gebundenheit des Menschen als de facto in der Regel zwar anerkennen muss,“ nemlich dass der verirdischte Geistmensch nicht anders eine geistige Reaction zu empfangen, nicht anders seine geistige Virtualität zu äussern vermag, als durch dieses materielle Leitzeug und Werkzeug hindurch; — dass aber diese Regel auch noch in dieser irdischen Seinsweise des Menschen Ausnahmen leidet, indem durch diese materielle Sinnlichkeit und Virtualität eine immaterielle mehr oder minder durchscheint oder auch nur vorübergehend aufblitzt, und dass endlich der besonnene Mensch diese seine Gebundenheit als solche klarer oder dunkler

*) Im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass mit dem Begriffe einer nichtmateriellen Natur den Neueren auch der Begriff der immateriellen als der eigentlich höheren Mathematik abhanden gekommen ist, welchen Mangel Mehrere in neueren Zeiten durch versuchte Anwendung der begrifflosen materiellen Mathematik ersetzen zu wollen sich umsonst bestreben, wie ihnen zum Theile Hegel zeigte. (Vergl. Hegel's Logik. S. Werke III, I. 209 ff. H.)

inne wird, und ihm hiemit die Ueberzeugung nahe liegt, dass er in dieser Gebundenheit oder in dieser Relationsweise mit der Natur nicht sui juris, weil nicht im vollen Besitze seiner angeborenen Vorrechte über letzte ist, somit von jenen Eingangs dieser Vorlesung aufgestellten Gegensätzen jeder nur bedingt und im beschränkten Sinne wahr, im unbedingten Sinne aber genommen, jeder falsch ist.

Der Geist (also hier der Geistmensch) kann, zum Beweise des hier behaupteten Verhältnisses der Intelligenz zur Natur, seine ursprüngliche Superiorität über letztere (in sich wie ausser sich) auch theilweise nicht gewinnen, und hiemit materiefrei werden, ohne dass diese Natur hiemit in demselben Verhältnisse zugleich von ihrer Materialität frei wird, womit denn letzte in der That nicht minder naturwidrig als geistwidrig sich erweiset. Und eben so sehen wir, dass jedes Verbrechen nicht nur den Menschen gleichsam mehr materialisirt, sondern auch die in seinem Bereiche stehende nichtintelligente Natur, so zu sagen, tiefer in die materielle Existenz führt, und der einzelne Verbrecher wiederholt somit im Partiellen jenes (centrale) Urverbrechen und macht sich desselben theilhaft (complice), wodurch die allgemeine Materialisirung der Natur entstand, und welchem entgegen sie noch besteht. Nicht also die ursprüngliche, immaterielle Natur drückt den Menschen und lastet auf ihm, sondern nur die materialisirte, und der sterbliche Leichnam ist es, wie S a l o m o sagt, welcher den Geistessinn schwächt und beschwert.

Was jene Ausnahmen betrifft von der absoluten Abhängigkeit des Geistes (hinsichtlich seiner Sensibilität und Virtualität) von der Materie oder von der materiellen Existenzweise der Natur, so zeigen sich solche sowohl im kranken oder gestörten Zustande des materiellen Lebens, obschon hier zweideutig und trübe — wohin z. B. die Katalepsien, der Somnambulismus, mehrere Zustände vor dem Tode u. s. f. gehören — als auch im gesunden Zustande — wohin ich alle wahrhaften Ekstasen und Inspirationen oder Begeisterungen zähle*). Denn selbst für den genialen Dichter

*) Man vergleiche: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und

und Künstler gilt der Satz: nihil est in sensu quod non fuerit in spiritu, weil selber wahrlich nicht wie der schlechte Dichter und Künstler die materielle Natur nur copirt, was eigentlich nur ein überflüssiges Thun sein würde, sondern weil dieser Dichter und Künstler productiv und schaffend die materielle (passive) Sinnlichkeit seiner immateriellen (activen) Sinnlichkeit unterwirft und sich zu- oder nachbildet, wie das Licht den Schatten oder der Geist den Leib *). Und ist denn jede moralisch-freie That etwas Anderes und Geringeres, als gleichfalls eine solche schöpferisch-productive Begeisterung und hiemit Befreiung seiner selbst, als der Natur von der materiellen Seinsweise? nemlich nicht ein Folgen dieser Natur, als ein Fortgezogenwerden in der fälschlich sogenannten zeitlichen Causalreihe, weil in der Zeit alles nur Folge und Verursachtes, nichts Ursache ist, so wie im Raume alles nur passives Product, nichts producirend — nicht ein Hinabschwimmen im Zeitstrome, sondern gleichsam ein Zertheilen und Zerreissen seiner Continuität — als des Blutstromes der Leidenschaft, gleich jenem Theilen des rothen Meeres durch Moses!

das Hellsehen von Passavant, Der Dichter ein Seher von Steinbeck, Ennemoser's Geschichte der Magie und Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und zur Religion. *H.*

*) Man sagt, dass die alten Deutschen ihre grossen Thaten im Rausche entwarfen und nüchtern sie ausführten. Aber der Rausch (die Begeisterung) soll so wenig die nüchterne Ausführung hemmen und stören, als diese die Begeisterung schwächen oder gar ersetzen soll. — Plato sagt: „Das Schöne ist, was ein trefflicher Mann im göttlichen Wahnsinne, welcher besser ist als nüchterne menschliche Besonnenheit (denn die göttliche Thorheit ist weiser, denn die Menschen sind, sagt Paulus, 1. Korinth. 1, 25), hervorbringt, nemlich das dargestellte Göttliche, daran die Seele als an einem hellglänzenden Nachbilde dasjenige wieder erkennt, was sie in der Stunde der Entzückung und Begeisterung schaute, Gott nachwandelnd, und welches schauend sie nothwendig mit Lust und Liebe erfüllt wird." — Man kennt übrigens die Verirrungen und Verwirrungen, welche auch in der Kirche die Opposition der Inspiration und der Regel bewirkte.

XI. Vorlesung.

Wenn nun aber, nach dem Gesagten, in der Regel für die dermalige irdisch-leibliche Seinsweise des Menschen der Satz gilt: nihil est in spiritu quod non fuerit in materia (oder transierit per materiam); so behauptet man hiemit oder gibt zu, dass in der Regel dem Geistmenschen auch nicht anders, sei es bleibend, sei es vorübergehend, beizukommen ist, als durch seine materielle Existenzweise hindurch, oder dass man schlechterdings in seine materielle Sinnlichkeit eingehen muss, und diese nicht etwa vorbeigehen und sich überlassen darf, falls man ihn in seinem Gemüthe und Geiste berühren und ergreifen will. Es zeigt sich also auch hier wieder, was für die Offenbarungs-Theorie wie für den Cultus wichtig ist, dass für jeden marquirten Moment einer solchen geistigen Berührung oder Reaction ein ihm entsprechender äusserer historischer Moment (ein dem inneren Geschehen entsprechendes äusseres Geschehen) nachweisbar sein muss, sei es nun für Völker und Stämme, sei es für Individuen. Es zeigt sich das unvernünftige Meinen und Bestreben der Völker wie der Individuen, indem sie trennen zu können glauben, was Gott vereint hat — das zeitliche und das ewige Geschehen. Von welchem Standpuncte aus wir auch in der Folge eine Theorie der Wunder aufzustellen versuchen werden.

Wenn man behauptet, wie dieses in der letzten Vorlesung geschah, dass der in die materielle Existenzweise geführte Mensch nicht im vollen Besitze seiner angeborenen Rechte, nicht sui juris oder sui compos, somit auch nicht in statu integritatis ist, so muss man zugleich auch zeigen und anerkennen, dass ihm hiemit doch nur Recht geschieht, oder dass der Mensch diese seine Desintegrität selber verschuldet und sich zugezogen hat. Die Anthropologie

hat aber bisher die hiemit sich darbietende Frage nach dem Wesen oder Unwesen dieser Desintegrität so wenig gelöset, als die Naturphilosophie oder die Physiologie die Frage nach der Materialisirung der Natur lösete, und zwar, weil die eine wie die andere Scienz die Frage selber noch ignorirt. Vor der Hand mag nur folgender erste Versuch zur Lösung jener ersten Frage und zwar hier nur erst als Hypothese genügen, welche Lösung indessen die Religionswissenschaft schlechterdings fordert, und welcher sich der Religionslehrer nicht entziehen kann.

Ich habe Sie, m. H., in der vorletzten Vorlesung mit dem Gesetze der Attribute bekannt gemacht, und dieses Gesetz ist es, welches uns hier allein Licht geben kann. Nach dem Gesagten müssen wir nemlich in jedem Daseienden drei Dinge unterscheiden, sie folglich so wenig vereinerleien als trennen; ich meine das Wurzelwesen mit seinen Grundvermögen, die Attribute oder Organe, welche letzteren entsprechen, und durch welche jenes seine Vermögen geltend macht*) und sich in die wirkliche Existenz oder bestimmte Existenzweise führt, insofern die Einführung mit sein eigen Thun ist, oder insofern das Daseiende kein Selbstloses ist, was nicht wirkt, sondern wirken gemacht wird, und was nicht ist, sondern sein gemacht wird. — Paracelsus hat sich für die Physiologie das grosse Verdienst erworben, dass er den hier bemerkten Unterschied des ingeborenen Princips des materiellen

*) Ich brauche wohl hier nicht gegen jene, welche noch immer den Ternar der Proprietäten und die Einheit des Wesens nicht begreifen, zu bemerken, dass darum das Centrum so wenig als das Vierte, als es als das Erste der Dreien zählt. Monas non numerus, sed fons numerorum. De Rhythmi in morbis Epiphania von Wallenberg. S. 11. — Selbst Bonald, dem wir eine so fruchtbare Anwendung des Begriffes des Ternars auf die Societät verdanken, und der selben als causa, medium und effectus, als potestas, minister und subjectus bezeichnet, vermengt den effectus mit dem efficiens, obschon doch unleugbar die potestas und der minister (S. Augustin, Edmund, Euthim, Bossuet &c.) wie die potestas cogitans und die cogitatio erst in die volitio efficiens zusammengehen, wie Mann und Weib in die vis generans, um zu produciren. Der effectus ist aber die societas selber, wie dieses suo modo auch von der göttlichen Societät gilt.

Daseins, als des Centrums des Dreiangels, sowohl von dessen drei Grundvermögen, als von den letzteren entsprechenden drei Attributen als chemischen Basen (Schwefel, Mercur und Salz) unterschied, wie selber dem Principe der Luft die höhere Function anwies, dieses Niedrigere mit dem dasselbe belebenden Höheren in Gemeinschaft, und somit ersteres gleichsam im Athmen zu erhalten*). — Bei dem Menschen müssen wir aber auf ähnliche Weise dessen Wurzelwesen mit seinen drei eingeborenen Wurzelvermögen (des Denkens, Wollens und Wirkens oder Handelns) sowohl von den drei ihm beigegebenen Attributen oder Organen, dem Geiste, der Seele und dem Leibe unterscheiden, als von dem wirklich hiemit in die bestimmte Existenzweise geführten Menschen. Wobei Sie, m. H., wenn Sie anders meinen bisherigen Vorträgen mit Aufmerksamkeit gefolgt sind, leicht die Einsicht gewinnen werden, dass von diesen dreien Attributen der Geist das ist, welches alleinwirkend sich bezeugt, wogegen der Mensch mit dem beseelenden Organe mitwirkt, des Leibes aber als Werkzeuges zu seinem Selbstwirken sich bedient**).

*) Die Bücher und Schriften Paracelsi durch Huser (1590) X, 12, 16, 97, 227, 229. „Alle vier corpora aller Elemente sind gemacht aus nichts, das ist allein durch das Wort Gottes, das Fiat geheissen hat. Wiewohl aber dem so ist, so ist doch das Nichts, aus dem Etwas geworden ist, wie es denn erschienen, zu einer Substanz und Corpus geworden. Dasselbige aller vier Elementen ist in dreierlei Species getheilt, also dass das Wort Fiat ist worden ein dreifach corpus, d. i. getheilt in dreierlei corpora. Wie also Gott die Welt geschaffen hat, hat ers in ein corpus gemacht, so weit die vier Elementen gehen. Dieses corpus hat er gesetzt in drei Stück, in mercurium, sulphur und sal, also dass da sind drei Ding und machen ein corpus; diese drei Ding machen alles, so in den vier Elementen ist und wird. Sie haben in ihnen alle Kraft und Macht der zergänglichen Dingen. — Aus ihnen wachsen alle Ding, so aus den Elementen gehen, ohne die drei ist kein Element. — Also ist die Erden drei Theil, dreierlei, das Wasser auch dreierlei in seinem corpus, dergleichen die Luft, dergleichen der Himmel.“ Das System der Medicin des Theophrastus Paracelsus aus dessen Schriften ausgezogen und dargestellt von Dr. Preu mit Vorrede &c. von Pr. Dr. Leupoldt (Berlin Reimer 1838) S. 94.

**) Ich habe bei einer anderen Gelegenheit gezeigt, wie diesem anscheinenden Ternar doch ein Quaternar zum Grunde liegt, indem der

Der Mensch ging aus Gott zwar vollkommen, d. h. ins vollkommene Dasein zwar eingeführt hervor, er hatte aber diese ihm ohne sein Zuthun nur erst gegebene oder aufgegebene Vollkommenheit (Integrität) durch einen normalen Gebrauch seiner Vermögen und Attribute sich zu fixiren, und sich in den bleibenden Besitz der letzteren hiemit zu setzen. Da nun aber im Geiste hier das Gottesbild die Idea oder die Selbheit Gottes im Bilde Selber war und ist, so hätte der Mensch vor allem sich diesem Geiste absolut unterwerfen müssen, welcher sodann seine Seele wie seinen Leib (in Paulus Sinne) vergeistiget*) und ihn, den Menschen, hiemit aus dem ersten natürlichen, somit noch labilen, Stadium seines Daseins in das zweite geistige geführt, d. h. in letzterem fixirt haben würde. — Der Mensch that dieses nicht, und durch einen Missbrauch und eine Versetzung der ihm beigegebenen Organe verlor er diese und fand sich von ihnen entblösst (daher seine Scham). — Anstatt seines göttlichen Geistes ward ihm ein anderer, anstatt seiner wahrhaften Seele eine andere, und so auch anstatt seines wahrhaften Leibes ein anderer beigegeben, womit er sich denn auch aus seiner früheren immateriellen Existenzweise in die materielle eingeführt fand. — Diese drei neuen

Alleinwirker das Centrum des Dreieckes ist, der Mitwirker aber, das Organ und das Werkzeug, bereits für sich einen Ternar constituiren, wie sich schon in einer folgenden (der XV.) Vorlesung wieder zeigen wird. Wie nun aber der Mensch in Bezug auf Gott Mitwirker ist, so ist er wieder in Bezug auf seine drei Organe Selbstwirker oder Centrum; und hier ist es, wo der bisherige unbestimmte Gebrauch der Worte: Seele und Geist, viele Dunkelheit verbreitet, indem man unter beiden diesen Worten bald das Centrum selber versteht, bald nur das èine oder andere Organ desselben.

*) Nicht als ob diese Vergeistigung des Menschen seine Entseelung und Entleibung würde, wie man nach dem gemeinen Religionsvortrage meinen sollte. Wenn übrigens nur die fixirte Einfachheit der Creatur die unverderbliche ist, so kann man zwar nicht sagen, dass Gott den Menschen unsterblich obschon zur Unsterblichkeit schuf, noch minder kann man aber sagen, dass Gott, der Liebhaber des Lebens und Versucher zum Leben, den Tod und also die Krankheit schuf, und dass also diese, wie Jesus Sirach sagt, anderswoher in die Schöpfung gekommen sein mussten.

Attribute oder dieses neue dreifache Organ hat nun der irdisch-zeitlich-lebende Mensch, und man kann sagen, dass er sich aus selben oder mit selben zusammengesetzt zeigt, oder dass dieses neue dreifache Organ selber ein zusammengesetztes, somit das Gegentheil der Einheit (Einfachheit) ist, weil diese Nichteinfachheit sich theils durch die wirkliche Zerlegung im Tode und wenigstens theilweise Zerlegbarkeit in mehreren diesen Tod anticipirenden Zuständen erweiset, theils damit, dass dieses dreifache Organ störend und hemmend auf die Einheit und Einstimmigkeit in der Ausübung der drei Grundvermögen des Menschen zurück wirkt. — Ich sage, dass der Mensch dieses dreifache Organ nun nur hat, nicht aber solches ist, d. h. dass er mit seinem Wurzelwesen und Wurzelvermögen doch keine wahrhafte Einheit mit ihm macht, und man darum mit mehrerem Rechte sagen könnte, dass diese Organe ihn (den Menschen) haben, insofern sie der freien und harmonischen Geltendmachung seines Wesens und seiner Vermögen sich unaufhörlich mehr oder minder widersetzen. Nur im Vorbeigehen kann ich Sie, m, H., übrigens auf die bisher ziemlich allgemein noch geltende irrige Vorstellung aufmerksam machen, die man sich von der Zusammengesetztheit und Nichtzusammengesetztheit (Einfachheit) macht, indem man unter einfach das versteht, was keine Theile (keinen Inhalt, also keine Fülle und Vielheit in sich) hat, oder das, was ein nicht weiter Theilbares und also ein Atom ist, womit man sich vom Begriffe der Alten gänzlich entfernt, denen das Eine als das absolut Einfache für das Ganze oder das Vollendete galt. Nicht aber die Theile oder die Vielheit machen die Zusammengesetztheit, sondern die Versetztheit oder Umstellung derselben constitutiven Elemente macht, dass dasselbe Wesen mit denselben Elementen in eine einfache, integre oder in eine zusammengesetzte, desintegre Existenzweise sich geführt zeigt, wie ein zerbrochenes und zerstücktes Glas nicht mehr noch minder Bestandtheile hat, als wenn es ganz ist, und man selbes doch im ersten Falle als zusammengesetzt, im letzteren als einfach betrachten kann, wenn schon seine Einfachheit weder eine fixirte (illabile) noch eine fixirbare ist, weil nur eine scheinbare*). Com-

*) Wie die materialisirte Natur ihre Zusammengesetztheit im Wesen

position, Transposition und Desintegration fallen darum eben so im Begriffe unter sich und mit dem Begriffe der Zersetzbarkeit oder Auflösbarkeit zusammen, als die Begriffe des Einfachen, der Integrität, der normalen Position und der Unzersetzbarkeit zusammenfallen **). Der Mangel dieser Einsicht hat aber nicht nur

unter dem Scheine der Einfachheit birgt, so ist die immaterielle Natur beim Scheine der Nichteinfachheit im Wesen einfach. Das Einfache in einer Region ist aber als das Vollendete das Unzersetzbare.

**) Für jenen aufmerksamen Leser, welcher den hier aufgestellten neuen und richtigen Begriff der Zusammengesetztheit (als identisch mit jenem der Desintegrität) mit unserem in der IX. Vorlesung gegebenen Begriffe der Production (als Conservation des Productes oder Producirens) bereits in Verbindung zu bringen wusste, dient übrigens Folgendes vorläufig zur Orientirung. — Das Entstehen und Bestehen einer Begierde, eines Verlangens oder Wollens als einer Bewegung und Nichtruhe lässt sich nur durch das Entstehen und Bestehen einer Desintegrität, Unganzheit, und insofern Zusammengesetztheit (Theilung) begreifen, so wie deren Erfüllung nur durch die Wiederaufhebung letzterer, als Integration, Ganzheit und Einfachheit. Wo also die Befriedigung des Verlangens (der Genuss) beständig sein soll, da muss beides (die Desintegration wie die Integration) beständig als Process sich ausgleichend fortgehen, in sich somit kreisend zurück gehen, als Coincidenz der Ruhe und Nichtruhe, d. i. als ruhige Bewegung (motus in loco [natali] placidus — gratus in otio labor). Nicht also, als ob es im gesunden Leben zu einer wirklichen Krankheit oder auch nur zur Erzeugung eines Krankheitskeimes oder Anlage käme, und als ob das gesunde Leben immer arzneien weil kränkeln müsste (was zwar allerdings vom Leben der Materie gilt, von dem Haller sagt: Ideo morimur quia vivimus!), sondern weil jede Production oder vielmehr jede Conservation eines Productes nur als vermittelnd oder ausgleichend die Desintegration und Reintegration (Ausgang und Eingang) des Producens begriffen werden kann. So öffnet sich die absolute Einheit (Monas, Ensoph) und hebt sich auf mit der Entfaltung des Ternars in sich, und restituirt sich eben wieder mittelst dieses Ternars, und so hat alle Production und Manifestation (immanente wie emanente) denselben Sinn und Zweck derselben freien und ungehemmten Circulation des Ausganges und Einganges, der Desintegration und Reintegration als des wechselseitigen Liebesopfers des Producens und Productes des Genitor und Genitus. — Was aber freilich nur vom ewigen (bleibenden) Producte und Conservate gilt, weil das zeitliche Product als solches und bloss für sich betrachtet umgekehrt in seinem Entstehen und Bestehen nur als eine Suspension jener Ausgleichung

es unmöglich gemacht, einen richtigen Begriff von der materiellen als der desintegern und zusammengesetzten Existenzweise der Natur und ihrer nur scheinbaren Einfachheit zu geben, sondern dieselbe Nichtkenntniss der dermaligen Versetztheit und Zusammengesetztheit der constitutiven Elemente des Menschen musste in der Anthropologie dem Verständnisse seiner Reintegration d. h. des Christenthums hemmend entgegen wirken. Was immer aber durch seine Versetztheit (derangement) und also Zusammengesetztheit die Einheit nicht in sich hat, fällt ihr als äusserer Macht anheim, und wo Action nnd Reaction auseinander gefallen oder in sich zerfallen sind, da können sie nur durch Hinzutritt einer äusseren copula in die Energie zusammen gehen und, abgesehen von ihrer gegenseitig widereinander gekehrten, somit alle Production tilgenden Action, zur Production genöthiget werden. Und diese Abhängigkeit eines äusseren Gehilfen und Herrn zugleich findet für jedes auf solche Weise zusammengesetzte Wesen statt, es mag nun einen Willen haben oder willen- (selbst-) los sein. Wesswegen es auch nur die Gedankenlosigkeit ist, welche für das zeitliche Sein und Wirken die Nothwendigkeit eines Mittlers nicht anerkannte, „Dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden."

(der Desintegration und Reintegration) des Producens mittelst seines Productes begriffen werden kann. Man kann darum auch sagen, dass jedes zeitliche Wesen (dessen Bewegung die unruhige ist, als motus extra locum turbidus) mit einem Deficit (Bankerott) untergeht, wesswegen auch der Tod eine Zeitschuld heisst, weil Debet und Credit gegen den Producens sich hier nicht ausgleicht. Dieses Untergehen des Zeitwesens ist aber doch nur eine Verwandlung, nemlich eine zwar radicale Veränderung des Productes, bei welcher das Producens seine Rechnung findet, und bei welcher es darum bleibt. Ad Hebraeos, 12, 27. — Was es übrigens mit jener Zeitschuld für eine Bewandtniss hat, das sprach am richtigsten bereits Meister Eckart aus, indem er sagte: „Dass alle Creatur (in ihrem Normalstreben) immer darnach jage und treibe, dass sie (Gott, dem Vater) einen Sohn gebäre," welchen Sohn sie ihm aber (in der Zeit) schuldig bleibt.

XII. Vorlesung.

So wie der Mensch aus der Einheit und diese aus ihm gewichen ist, und er hiemit seine Einfachheit verloren hat, so hat er die innere Begründung im Sehen (Erkennen), Wollen und Handeln, folglich die Selbständigkeit und Freiheit seines Selbstsehens, Selbstwollens und Selbsthandelns verloren, und es trat somit für ihn das Bedürfniss der hilfreichen Berührung und seines „sich Stützens auf ein ihm äusseres Wesen" ein, und des sich Oeffnens, sich Lassens und Ueberlassens an ein solches Wesen, welches, diese Begründung in sich habend, durch seine (des Menschen) Verbindung mit ihm, den Menschen dieser Begründung auch in sich wieder theilhaft machen kann. Der unfrei gewordene Mensch bedarf der Hilfe eines freien Wesens, um wieder befreit zu werden, und er setzt seiner Thorheit gewiss die Krone auf, falls er von diesem Befreier sich los oder frei zu halten oder zu machen gedenkt. Wer gefallen ist und wieder erhoben werden will, muss sich freilich vor allem gegen jenen demüthigen (vertiefen), der ihn wieder erheben kann und soll, weil dieses Vertiefen des Empfängers gegen den Geber diesem allein das Geben möglich macht. Der einmal unfrei wordene Mensch kann nicht anders als abhängig sein und dienen, und es bleibt ihm nur die Wahl zwischen dem Dienste, der ihn tiefer in die Knechtschaft, und jenem, der ihn aus dieser heraus führt, d. h. der ihn zum allein freien Dienste der Liebe fähig oder würdig macht.

Wenn übrigens dem Menschen in Folge seines Vergehens, wie wir in der letzten Vorlesung vernahmen, sein primitives dreifaches Organ genommen und ihm dafür ein anderes beigegeben ward, so muss bemerkt werden, dass dieses zwar zu seiner Strafe

(Privation) geschah, nichts desto weniger aber auch zu seiner Schirmung und hauptsächlich zu seiner Sühnung als Restauration. Ersteres, nemlich zur Schirmung, um den gefallenen und seiner primitiven Organe entblössten Menschen vor einem noch schlimmeren Contacte zu schützen, den selber auch wirklich inne wird, so wie dieses neue schützende dreifache Organ in seiner Function gestört wird. — Letzteres (als Restauration) damit, dass der Mensch durch rechten Gebrauch dieses seines neuen Organes d. h. durch dessen Opfer im Stande ist, sein primitives dreifaches Organ, welches in diesem neuen gleichsam verschlungen und gebunden liegt, von letzterem wieder zu befreien, und somit an Geist, Seele und Leib sich restaurirend (regenerirend) sich in seiner ganzen Existenzweise wieder zu reintegriren. Denn wenn Moses sagt, dass uns die Thierseele (das Blut) zur Erlösung (Wiederbefreiung) unserer wahren Seele (im Opfer der ersteren) gegeben*) sei, so gilt dasselbe nicht minder für unseren Geist und Leib.

Indem ich Ihnen aber, m. H., hiemit das Verständniss eröffnet habe über das Wesen oder Unwesen der Zusammengesetztheit, welche Versetztheit ist, und in dieser ihre Ursache hat, so wie sich solche als Desintegrität (Unvollheit) des Seins erweiset, habe ich Ihnen einen Schlüssel zum Verständnisse der Regeneration als Integration zur Hand gegeben, von welchem unsere Meister in Israel noch keinen Gebrauch gemacht haben. In der That kann aber das Christenthum nur von diesem Standpuncte aus vernünftig gefasst werden, nemlich als Integration oder als Reintegration des Desintegrirten, und man braucht nur das Gesetz der Integration zu kennen, um sich von der Richtigkeit dieser unserer Behauptung zu überzeugen. Für die Integration gilt nemlich als erstes Gesetz, dass der Integrator, falls er in den Desintegrirten oder der Desintegration seines Daseins Bedürftigen ein-

*) „Denn des Leibes Leben ist im Blute, und ich habe es euch zum Altare gegeben, dass euere Seelen damit versöhnt werden. Denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben." 3. Buch Mose, 71, 11. Vergl. Lange's Christliche Dogmatik II, 875—881, und Beck, Umriss der biblischen Seelenlehre S. 5—6. Dass die Leibes-Seele im Blute sei, ist einstimmige Lehre bei Aegyptern, Persern, Griechen, Römern. H.

gehen, und diesen nicht etwa selber, sondern nur dessen Desintegrität aufheben soll, sich vorerst selber frei letzterem zu conformiren hat, und zwar abermal nicht so, dass er hiebei seine eigene Integrität oder Totalität im Wesen aufgibt, jedoch so, dass er deren volle Manifestation suspendirt; dem hilfsbedürftigen, erkrankten Wesen sich gleichsam als Same einsäend, in ihm anscheinend untergehend, um nur mit ihm sich wieder zu seinen Potenzen (zu seiner Herrlichkeit) zu erheben oder zu urständen. Ich habe die Macht, sagt Christus, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen, und der Prophet vergleicht diese freiwillige Entäusserung und Erniedrigung (gleichsam das sich aus Liebe schwer [hiemit fasslich und zur Speise] Machen) dem auf dem Erdboden vor seinem Jungen hinflatternden Adler, damit er, selbes auf seine Flügel nehmend, wieder zum Himmel empor führen könne. — Hier also tritt der von jedem anderen Standpuncte aus der Vernunft paradox scheinende Fall ein, wo die Erscheinung dem Wesen nicht entspricht, d. i. der Fall einer anscheinenden Nichtidentität der Figur und des Wesens. Befindet sich aber, wie die Religion behauptet und wie die Anthropologie uns lehren sollte, der Mensch dermalen als Zeitwesen im desintegrirten Zustande, somit in einer bornirten, unvollen Existenzweise, so begreift man aus dem Gesagten, dass selber nicht nur, sich gelassen, sich nicht selbst in die Integrität seines Seins zu führen, sondern dass er selbst seine Nichtintegrität nicht als solche inne zu werden oder zu erkennen vermöchte, ohne die Berührung und effective Gegenwart oder Assistenz eines integren Wesens. Wenn aber nur der Selbst-Integre die Macht der Integration hat, so kann selber, wie wir vernahmen, diese Macht nur unter der Bedingung seiner Conformation mit dem zu integrirenden Menschen effectiv machen, in welchem Sinne St. Martin sagt: Dieu s'est rendu fils de l'homme, afin de devenir son père une seconde fois — d. h. Gott ward Mensch oder nahm die Menschen-Natur an, um dem Menschen die von ihm verlorene Macht wieder zu geben, Sein (Gottes) Kind und Bild (Elohim) zu werden, Filius Dei, nicht Filius Deus. — Wäre aber, um hier vorläufig zu bemerken, dieser Filius Dei als Missus nicht zugleich Filius Deus (Gott), so könnte er uns diese

Macht nicht bringen, oder wäre der Erlöser nnd Integrator meines Seins nicht zugleich dessen Wurzel, so könnte Er, indem Er Sich mit mir vereint, mich nicht wieder mit meiner Wurzel vereinen. Was endlich diese Incarnation des Wortes, welches die Wahrheit ist, betrifft, so mögen Sie weiter darüber nachdenken, dass nur der absolut Reine die Form und das Wesen des Menschen zugleich annehmen konnte, wogegen der Unreine nur erstere anzunehmen vermag, wesswegen das Bestreben der gänzlichen Incarnation des Lügenwortes nur ein tantalisches Bestreben bleibt.

Indem aber der Integrator sich dem zu Integrirenden gleich macht, nimmt er mit dem Zeichen der Desintegrität auch alle ihre Folgen, zwar nicht in sich, wohl aber als eine Last auf sich, und die Integration zeigt sich uns somit zugleich als Derivation. Ueber diese durch den Erlösungsprocess geschehene Derivation sprach sich nun bereits Jesaias (C. 53) sehr bestimmt aus, indem er von dem grossen Reintegrator und Derivator sagt: „Fürwahr Er trug unsere Krankheit und lud auf Sich unsere Schmerzen, wir aber hielten Ihn für Den, Der geplagt und von Gott geschlagen und zermartert wäre. Aber Er ist um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde wegen zerschlagen; die Strafe liegt auf Ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ — Aber derselbe Jesaias gibt uns von dieser Derivation oder Uebertragung zugleich (1. Cap.) eine genügende Theorie, indem er seinem Volke zuruft: „Was soll man an euch schlagen, da von der Fusssohle bis zum Haupte nichts Gesundes mehr an euch ist?“ — Womit dieser Prophet sagen will, dass so wie nur das Gesunde das Kranke zu heilen vermag, und hiezu in letzteres eingehen muss, dieser Eingang das noch erweckbare Vorhandensein eines ihm Analogen als Basis in dem Kranken voraussetzt, weil nur durch eine solche Conjunction und also auch gemeinschaftliches Wirken wie gemeinschaftliche Kränkung (Leiden) des eingehenden Gesunden mit dieser von der Krankheit noch ungetilgten jenem entsprechenden Basis die Genesung möglich ist.

XIII. Vorlesung.

Das in der letzten Vorlesung Ihnen, m. H., bekannt gemachte Gesetz der Reintegration gibt uns auch über die Lehre und Bedeutung des Leidens, Schmerzens oder des Kreuzes, wie die Schrift sagt, ein erwünschtes Licht, was um so weniger überflüssig ist, als die meisten Religionslehrer sich damit begnügen, wie sie sagen, unser Herz, nicht aber zugleich auch unseren Geist über dieses Kreuz zu erbauen, oder über die eigentliche Function des Leidens in religiöser Hinsicht das Verständniss zu eröffnen, wie denn über diesen Gegenstand eine völlige Dunkelheit und unter den so sich nennenden Christen selbst eine heidnische Unwissenheit herrscht*).

Um nun zu diesem Verständnisse zu gelangen, muss man vor allem den Unterschied fassen des frei übernommenen, somit

*) Goethe, sagt man, zeichnete in ein Stammbuch ein Kreuz, an dessen Fuss weidende und schnatternde Gänse sich befinden; womit er ohne Zweifel andeuten wollte, dass dem Gänseverstande das Kreuz zu hoch steht. — Man muss aber diesen christophoben Gänsen zurufen: Non aliter dabitur, quam cruce, luce frui! — „La croix, sagt St. Martin, est l'éternelle racine de l'éternelle lumière; elle est donc bien antérieure au mal, et si elle nous froisse aujourdhui quand elle agit dans le resserrement de nos entraves spirituelles actuelles, ce n'est que pour nous amener á son action libre.“ — Dieses Kreuz meinte schon Pythagoras mit seiner Tetras, wie denn auch das Zahlzeichen 4 selbes bezeichnet, und worüber (nemlich über den Quaternar als vierte Naturgestalt und Lichtwurzel) J. Böhme die tiefste Einsicht gewonnen hat. — Wenn übrigens schon die moderne Flachheit über derlei Dinge noch immer zu lächeln sich die vornehme Miene gibt oder zu geben strebt, so wird sie damit doch nicht klüger, so wie sie sich das Gewissen ihrer Unwissenheit doch nicht mehr ganz zu unterdrücken vermag.

activen Leidens der Liebe (als freien Mitleidens) von dem unfreien oder passiven Leiden, und sich überzeugen, dass im religiösen Sinne eigentlich nur ersteres zugleich als ein Thun und Wirken begriffen werden kann, und zwar als ein productives Wirken, weil die Function des religiösen Actes als Religation nur mittelst der schmerzlichen Trennung (dolor solutio continui) einer abnormen Ligation geschieht. Sie begreifen übrigens leicht, dass der Mensch ex propriis nicht zu diesem freien Mitleiden kommen konnte, weil nichts Geringeres als Gottes Liebe nöthig war, um das Verbrechen zu einem mitleidenswerthen Gebrechen, und die Sünde zu einer heilbaren Krankheit gleichsam zu mildern, und der Mensch darum nur durch Theilhaftwerden dieser Liebe, auch in der tiefsten Noth — ich meine die Gewissensnoth — sich dem Menschen als Freund zeigen konnte. Wirklich sehen wir aber auch den Menschen, in demselben Verhältnisse als solcher in seiner Reintegration oder Wiedergeburt Fortschritte macht, d. h. als er sich inniger mit dem grossen Restaurator und universellen oder centralen mitleidenden Mitwirker vereinigt, ich sage: wir sehen ihn in demselben Verhältnisse minder von den Menschen, ja von der Natur leiden, als für beide. Wir überzeugen uns hiemit, dass die Befreiung des Menschen vom unfreien Leiden eben keinen anderen Zweck hat, als vorerst ihn zur freien Uebernahme jenes activen Mitleidens zu befähigen, folglich in seiner partiellen Sphäre auf ähnliche Weise ihn zum befreienden Mitwirker für die noch unfrei leidenden intelligenten und nichtintelligenten Wesen zu erheben und zu bekräftigen, als der allgemeine und centrale Mitwirker diese Function in der universellen Sphäre ausübt, dessen Organ hiemit jener Mensch in seiner untergeordneten Sphäre ist. Endlich gelangen wir aus diesem Standpuncte zur Einsicht, dass Gott nicht will, dass der Mensch (als Sünder) von Gott unfrei leide, so wie Er überhaupt nicht will, dass der Mensch sich gegen Ihn oder in Seinem Dienste unfrei befinde, sondern dass der Mensch die Befähigung (Würde) erlange, durch freie Theilnahme an Seinem (der menschgewordenen Liebe) frei übernommenen Leiden, oder durch dieses göttliche leidende Mitwirken, auch zur Theilnahme am göttlichen freudigen Mitwirken zu gelangen und zwar erst in sich selber und

sodann auch ausser sich; denn was hier Leiden ist, das ist doch nur die Gegenwirkung des Todes gegen das Leben, dessen Aufhebung der Sieg des letzteren ist.

Ich habe mich bereits bei einer anderen Gelegenheit gegen den Unverstand Jener ausgesprochen, welche den hier gezeigten grossen Sinn der Religion noch immer nicht ahnen, geschweige ergreifen. Unsere Religion macht uns nemlich von dem ganzen Katzenjammer irdischer und zeitlicher Leiden mit einemmale und zwar damit frei, dass sie ein tieferes über und inner aller Zeit nach Befreiung und Erlösung hinaus greifendes die Zeitschranke hiemit gleichsam zersprengendes Leiden in uns erweckt und unterhält, welches allein uns über alle jene Zeitleiden zu erheben und erhoben, somit herzfrei von ihnen zu halten vermag*). Ein Leiden oder ein Schmerz, welcher, weil der Mensch in keiner Zeit Befreiung von ihm finden, ja nicht einmal suchen kann, ein besseres Postulat unserer Unsterblichkeit, d. h. unserer Befreiung von der Zeit, uns gibt, als jenes Kantische**) Postulat war, und zwar vorzüglich darum, weil der Mensch auf solche Weise bereits im Zeitleben die Ueberzeugung erlangen und mit dieser Ueberzeugung es im Zeitleben aushalten kann, die Ueberzeugung nemlich, dass seine freie Uebernahme oder Theilnahme an diesem tieferen Leiden

*) So vermag eine grosse gemeinsame oder sociale Calamität, z. B. eine Belagerung, Pest, Feuersbrunst &c., alle kleinlichen Zwiste mit einemmale niederzuschlagen, und der Effect dieser Verbindung der Menschen bleibt oft, wenn auch die zusammentreibende Ursache vorüber gegangen ist.

**) In Kant's Sinne fordert die postulirte Unsterblichkeit der menschlichen Seele keineswegs Befreiung von der Zeit, sondern nur endlose Fortdauer in der Zeit. Denn nach ihm kann der Mensch nie vollendet werden, sondern nur ins Unendliche hin sich der Vollkommenheit immer mehr annähern. Dagegen statuirt Schopenhauer allerdings endliche Befreiung des Menschen von der Zeit, aber diese Befreiung ist ihm mit der Auflösung der Individualität des Menschen identisch. Wenn er dennoch von der Unvernichtbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod spricht, so versteht er diese Unvernichtbarkeit doch in einem Sinne, in welchem sie persönliche Fortdauer ausschliesst. In gleichem Sinne hatte auch Spinoza von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit unseres Wesens gesprochen, ohne im mindesten eine Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu lehren. H.

der Liebe ihn bis zur Würde eines Gehilfen dieser Liebe, welche Gott ist, erhebt*). Mit Recht betrachtet darum unsere Religion jeden Menschen noch als ungeboren oder als lebendig todt, welcher dieses Leiden noch nicht oder auch nicht mehr inne wird, in dessen Bezug auch allein alle Zeitleiden religiöse Bedeutung und Geltung erlangen können. In diesem Sinne gilt auch allein das Wort der h. Theresia: souffrir ou mourir, oder die Behauptung des Physiologen Darwin: dass das Radical jeder Lebensempfindung der Schmerz ist. Dii omnia laboribus et doloribus vendunt. — Denn nicht darin besteht die Hilfe der Erlösung, dass sie uns dieses Wirken und Leiden ersparte, sondern darin, dass durch sie (durch die möglich gemachte bekräftigende Theilnahme an dem Centralwirker und Mitleider) dieses unser Leiden Productivität gewann. Wer immer also dem Menschen das Innewerden dieses Leidens und Schmerzens nimmt oder selbes unlebendig erhält, der ist in der Sprache der Schrift ein Feind des Kreuzes Christi, gleich viel ob er dieses durch Weltlust oder durch passives äusseres frömmelndes Thun oder durch eben so passives utiliter sich Appliciren des Verdienstes Christi bewerkstelliget, und den Menschen also auf die eine oder die andere Weise in der gangrenösen Fühllosigkeit unter diesem Geburtsschmerz des Lebens niederhält, wogegen die Religion, jene doppelte Ritter-Devise führend: „Schwert und Liebe und Schwert und Brot,“ nur den erkämpften Genuss als den wahrhaften uns zeigt.

*) Hätte Schopenhauer das Mitleid, welches er für die allein ächte moralische Triebfeder erklärt, tiefer erforscht, so würde er über den Standpunct seines Systems hinausgeführt worden sein. Unstreitig unterscheidet sich Schopenhauer in diesem Puncte sehr zu seinem Vortheile von den Lehren der Stoiker, Spinoza's und Kant's. Aber da er die Quelle des Mitleids nicht tiefer sucht, als in der Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Ich und jedem Anderen und somit in der Identification des Ichs mit ihm, so hat er die Tiefe nicht erreicht, bis zu welcher Baader in diesen Fragen vorgedrungen ist. H.

XIV. Vorlesung.

Aus den in den letzteren Vorlesungen Ihnen gegebenen Erläuterungen aus der Erkenntnisslehre sind Sie nun auch im Stande, jenen Haupteinwurf würdigen und ihm begegnen zu können, den man aus dem sogenannten Anthropomorphismus in der christlichen Religion gegen diese nimmt, und es ist hier um so mehr der Ort, das Ungegründete dieses Einwurfes nachzuweisen, da wir eben absichtlich im bisherigen Vortrage der Religionslehre den anthropologischen Standpunct fassten.

Wenn sich Gott dem Menschen vor dessen Fall unmittelbar, durch die ihm untergeordnet gewesene Natur indess so wie durch die Intelligenzen nur mittelbar manifestirte, der Mensch aber durch seinen Abfall von Gott dieser seiner directen Erkenntniss Gottes verlustig ging, und darum für ihn das Bedürfniss einer Vermittelung zum Behufe dieser Erkenntniss eintrat, so muss man nicht glauben, dass ihm diese Vermittelung durch die selblose Natur ward, sondern dass sich Gott hiezu doch nur einzelner Menschen bediente, welche als Gotterleuchtete, als Seher und Heroen, als Repräsentanten der Gottheit, sich den übrigen Menschen ankündeten und bewährten. Hiemit aber entstand eine Ungleichheit unter den Menschen und eine relative Abhängigkeit derselben unter sich, welche ohne den Abfall der Menschen nie entstanden und auch nicht nothwendig gewesen sein würde, welche Abhängigkeit des Menschen von seines Gleichen indess neuerdings beweiset, dass nicht der Kenntniss der taubstummen Natur, sondern der des Menschen die Priorität gebührt. Wenn man den Grundtext nicht mehr lesen kann, muss man freilich eine Uebersetzung zu Rathe ziehen, es wird aber im vorliegenden Falle nicht

schwer sein, zu entscheiden, an welche von beiden Uebersetzungen Gottes man sich zuerst zu wenden hat, ob an den in den Menschen oder an den in die selblose Natur gleichsam übersetzten Gott; ob an die Beschreibung und Geschichte des Menschen (Anthropologie), oder an die Beschreibung und die Geschichte der Natur (Zoologie)?

Damit, dass der Mensch seinem normalen Standpuncte (seinem Gesetze) entsank*), ging ihm auch sein normales Erkennen verloren, und an die Stelle der unmittelbaren, directen Erkenntniss trat eine vermittelte, gleichsam in Farben gebrochene, von welcher man, insofern sie sich dem Menschen accomodirte, sagen kann, dass sie mehr anthropomorphistisch ward, als dieses die erste, directe Gotteserkenntniss war**). Derselbe Gott, welcher sich dem Menschen sowohl im ersten Stadium seiner Existenz direct offenbarte, und welcher dieses nur in höherer Weise gethan haben würde, falls der Mensch aus jenem ersten Stadium in das zweite ohne Abfall übergegangen wäre, derselbe Gott, sage ich, entzog nun zwar seine directe Manifestation diesem sich ihm ent-

*) Ich halte mich überzeugt, der Philosophie keinen unwesentlichen Dienst damit erwiesen zu haben, dass ich 1) die Identität des Gesetzes mit der Stellung (locatio) nachwies, und 2) jene der letzteren mit der Gestaltung oder der Bildung. Was nemlich die Stellung immanent (auf sich bezogen) als Gestalt oder Figur ist, das ist sie emanent als Lage oder Figurbeschreibung (Bewegung), und die Coincidenz beider zeigt sich besonders am Gestirn. — Es ist eben nur eine bestimmte Bewegung (Action), welche das Bewegte in seiner Substanz und Gestalt darum erhält, weil es selbes in seinem Locus (Region) erhält, und nur in dieser Bewegung ist es frei oder hat kein Gesetz, wogegen alle Bewegung, wodurch es sich aus seinem Locus entsetzt, ihm verwehrt ist, wonach die Definition der Bewegung als Ortsänderung zu rectificiren ist. Motus in loco und extra locum.

**) Baader leugnet nicht, dass auch die erste directe Gotteserkenntniss nothwendig anthropomorphisch gewesen ist. Jacobi hat den Grund der Nothwendigkeit des Anthropomorphismus in aller und jeder Gottesvorstellung damit ausgesprochen, dass er sagte, der Mensch anthropomorphisire nothwendig in seinem Vorstellen Gottes, da Gott den Menschen schaffend theomorphisirt habe. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung in Jacobi's s. Werken III, 418. H.

ziehenden Menschen, aber, weil dieser zwar ein Mensch ohne Gott, Gott aber nicht ein Gott ohne den Menschen sein wollte, liess er sich frei zum gesunkenen Menschen herab, und dieser, welcher den übermenschlichen Gott aus dem Gesichte verloren hatte und nicht mehr ertragen konnte, fand denselben Gott nun als einen äusseren ihm gleichen Gehilfen d. i. als menschlich oder Mensch geworden wieder. — Woraus sich denn begreifen lässt, warum gerade durch den Fall der Mensch dem Menschen das erste und theuerste Object der Erkenntniss sein muss, indem jeder Mensch im anderen mehr oder minder sowohl das Deficit seiner Natur als dessen Complement finden kann, d. i. nicht nur sich, sondern seinen verlorenen Gott, zu dessen Wiederfindung ihm der Himmel gleichsam zu hoch und zu subtil, die Erde zu finster und zu grob geworden ist. Wenn nun aber schon diese neue, und in dem richtigen Sinne des Wortes anthropomorphistische Erkenntnissweise Gottes, welche mit dem Falle des Menschen begann und nur mit der Zeitgeschichte selbst enden kann, eine andere directe Erkenntnissweise Gottes (wie des Menschen und der Natur) nicht nur als ein Vergangenes, sondern auch als ein Zukünftiges voraussetzt, so sollten unsere Erkenntnisstheorien wenigstens das Deficit einer solchen Erkenntnissweise anerkennen und eingestehen, anstatt sich gegenüber der Religion die Miene zu geben, als seien sie wirklich bereits im Besitze einer solchen directen und totalen Erkenntniss *), und als verdankten sie die Bruchstücke, die sie uns von dieser letzteren aufweisen, nicht selber dieser Religion, welche im Menschen das Deficit einer solchen directen Erkenntniss nicht nur anerkennt, sondern auch die Mittel ihm zur Hand gibt, solches im Zeitleben theils zu ertragen, theils zu ergänzen.

*) Man denke hier an Fichte's Versuch, aus der reinen Ichheit die Entstehung der Vorstellung und somit des Bewusstseins sammt allen denkbaren Gegenständen des Bewusstseins abzuleiten, so wie an den Versuch Hegel's, von dem reinen, leeren, abstracten Denken des Denkens aus die ganze Fülle der Weltanschauung dialektisch zu entwickeln. H.

XV. Vorlesung.

Ich fahre im Vortrage des propädeutischen Theiles der speculativen Dogmatik fort, welcher, wie Sie wissen, nach meiner Ansicht, sich mit der Betrachtung und Erforschung jenes Verhältnisses oder Bezuges beschäftiget, welcher sich uns vom Standpuncte des Menschen aus, und ohne noch auf die Autorität der einen oder der anderen hierüber bestehenden Doctrin uns zu berufen, als zwischen Gott, dem Menschen und dem Universum bestehend, zeigt. Diese Kenntniss kann und soll uns aber auch sofort zur Beantwortung jener grossen und wichtigen Frage behilflich sein, welche die Menschen, wie wir, so weit die Geschichte reicht, wissen, beschäftigte, und welche die ist: ob dieses unser dermaliges Verhalten zu Gott und zum Universum, und so auch beider zu uns, ein ursprüngliches oder secundäres, ein bleibendes oder mobiles, ein normales oder abnormes Verhalten ist, und was es, wenn letzteres der Fall ist, mit jenem von allen Völkern und zu allen Zeiten gepriesenen restaurativen Verhalten des Menschen zu Gott und zur Welt auf sich hat, welches (als das religiöse Verhalten) den Zweck und den Erfolg haben soll der Aufhebung dieser Abnormität und Mobilität zugleich, und somit der Wiederherstellung und Fixirung des normalen Verhaltens des Menschen zu Gott sowohl als zu sämmtlichen intelligenten und nichtintelligenten Wesen.

Wie nun diese Frage bereits den ganzen Inhalt und Begriff der Religion erschöpft und umfasst, so kann schon diese unsere Stellung derselben uns zu einer Ueberzeugung behilflich sein, welche die gewöhnlichen Religionslehren nicht geben, ich meine jene von einem untrennbaren wechselseitigen Zusammenhange dieses

dreifachen Verhaltens, oder dass der Mensch mit sich und anderen Menschen jedesmal nur so steht, wie er mit Gott und der Welt oder der Natur steht u. u., und dass folglich die Rationalität oder Irrationalität in dem éinen dieser drei Glieder sich sofort auch in beiden übrigen bemerklich machen wird und muss, wesswegen es als ein bedeutendes Gebrechen in den meisten Religionsdoctrinen zu rügen ist, dass man in selben den hier ausgesprochenen Zusammenhang dieser drei Verhaltungsweisen übersieht, und jede derselben abstract fasst, indem man unter Religiosität ausschliessend ein bestimmtes Verhalten des Menschen zu Gott versteht, und entweder diesen Begriff der Religiosität selbst nicht auf sein Verhalten zu anderen Menschen oder Intelligenzen, welches sonst auch das moralische heisst, ausdehnt, oder doch nicht zugleich auf sein Verhalten zur Natur, in wie ausser sich, was auch die Ursache ist, warum die Theorien des Cultus und der Sacramente gewöhnlich so ungenügend und flach ausfallen.

Was nun das erste Glied dieses dreifachen Verhaltens (rapports) des Menschen betrifft, nemlich sein directes Verhalten zu einem sowohl ihm als der Welt und Natur Höheren, d. i. zu einem sowohl übermenschlichen als überweltlichen und übernatürlichen -- hiemit aber weder unmenschlichen noch unnatürlichen — Gott, so war die Betrachtung dieses Verhältnisses nach seinen Hauptmomenten der vorzüglichste Gegenstand unserer bisherigen Vorträge, und wir fingen diese Betrachtung (auf dem anthropologischen Standpuncte stehend) bei jener der Gesetze des geistigen, selbstischen und also wahrhaften Hervorbringens des Menschen d. i. seiner Freiheit an. Wir gelangten hiebei zuerst zu einem klaren, bis dahin noch mangelnden Begriffe des Wesens der Wahl und der Versuchung, als Bedingung der Bewährung und Wahrhaftwerdung des Wählenden, indem wir sahen, dass diese Selbstbestimmung eine Entscheidung, diese aber eine Schlichtung eines Formationsstreites ist*) mittelst einer bestimmten (vorgeschriebenen)

*) Wir sahen hiebei zugleich, wie dieser Formationsstreit sich freilich anders zeigt, falls die gesetzliche Form primitiv fixirt, anders, falls eine schon bestehende Unform getilgt werden soll. Uebrigens ist hier wie

Anordnung und relativen Stellung der in die Formation einzugehenden constitutiven Elemente, Eigenschaften oder Causalitäten jener, wesswegen denn auch der Wählende oder sich Bestimmende durch jede rechte und gesetzliche Wahl sich normal bildet, durch jede unrechte Wahl sich aber verbildet. — Wir erklärten uns bei dieser Gelegenheit gegen jene Vorstellung einiger Philosophen von der menschlichen Freiheit als einer absoluten, und zeigten, dass das Denken, Wollen und Wirken des Menschen doch nur eine Fortsetzung eines ihn Denkenden, Wollenden und Wirkenden, wenn schon keine passive Fortsetzung ist, weil der Mensch nicht cause premiére, sondern nur cause seconde, somit ein producirendes Product ist, welches nothwendig und immer in einer dreifachen Relation mit seinem Producens steht, als gewirkt, als mitwirkend und als allein wirkend*). Wenn es nun, wie wir sahen, schon nicht in der Macht und Freiheit oder Willkür des Menschen liegt, dass und wie ihm vorgedacht wird, so ist er doch frei in der Wahl des ihm sich darbietenden Gedankens, und es hängt von ihm ab, ob er sich der Sollicitation desselben (das heisst des ihm Vordenkenden) öffnet oder nicht, ob er also diesen Gedanken positiv oder negativ in und durch sich fortsetzt. Wobei ich übrigens Ihnen wiederholt bemerke, dass bereits in der Gedankenerzeugung als in der inneren und selbstischen Formation derselben jene drei Momente, von denen ich so eben sprach, sich nachweisen lassen, indem bei der ersten Darbietung eines Gedankens der Darbieter und der, welchem dargeboten wird, nothwendig frei oder vielmehr noch los von einander, weil noch in keine Verbindung eingegangen sind, welche Freiheit als Indifferenz der Willkür aber in den folgenden Momenten verschwindet. Es ist aber nur die häufige Nullität dieser von den Menschen hiemit eingegangeuen Verbindungen daran Schuld, dass man gewöhnlich den Gedanken für nichts hält. Wenn

überall der Nexus der immanenten und der emanenten Production oder Bildung nicht ausser Acht zu lassen, weil wie mein äusseres Bilden aus meiner eigenen Bildung hervorgeht, so das Product hinwieder auf den Producens zurück wirkt.

*) Das Gesagte gilt nemlich von jenem Product, welches Mitwirker und nicht bloss Organ oder Werkzeug des Producens ist.

indess mich etwas denken macht*), so ist dieses wenigstens so viel, als wenn etwas mich bewegt, und wenn ich etwas denke, so ist es gleichfalls so viel, als wenn ich etwas bewege, und so wie ich an der Objectivität und effectiven Realität dessen, was mich bewegt oder was ich bewege, nicht zweifeln kann, so werde ich im Denken und Gedachtwerden dieselbe Realität des mich Denkenden oder Denkenmachenden und des von mir Gedachtwerdenden inne. Wenn darum Hegel mit Recht von jenen wahrhaften Gedanken spricht, die sich gleichsam selbst in uns denken, so meint er hiemit dasselbe, was die Mystiker mit jenem Gebet meinen, das selber in uns betet.

Mit der Aufgabe jener vagen Vorstellung der menschlichen Freiheit als einer absoluten gewinnen wir dagegen einen bestimmten Begriff derselben, und zwar sowohl bezüglich des Menschen zu Gott als zu sich und zu anderen Menschen oder Intelligenzen, so wie zur selbstlosen Natur, indem wir die Einsicht erlangen, dass der Mensch unter keiner anderen Bedingung von und gegen sich wie von allen und gegen alle intelligenten und nichtintelligenten Wesen frei sein kann und soll, als unter der, dass er Gott in, mit und durch sich völlig frei sein und frei gewähren lässt. Wesswegen man nur die Freiheit des Menschen gegen andere Menschen oder Intelligenzen im engeren Sinne des Wortes wechselseitig nennen kann, die Freiheit Gottes aber zu ihm, so wie seine zu jedem ihm niedriger stehenden Wesen nur einseitig, weil der an Gottes Freiheit Theilnehmende auch die selblose Natur auf ihre

*) Wir kennen nur zwei Weisen, wie ein Denkender einen anderen denken machen kann, nemlich durch Wort und durch Schrift. — Es ist aber der Fall möglich, dass wir eines Gedankens zwar auf solche Weise theilhaft werden, nemlich, indem zu uns gesprochen oder geschrieben wird, ohne dass wir dieses Sprechen und Schreiben als solches gewahren. S. meine Schrift über den positiv und negativ gewordenen Geist. Luzern 1829. S. 18. (S. Werke VII, 175. H.) Dieses hier bemerkte Nichtgewahren des Wortes und der Schrift sagt aber nur, dass beide sich von der materiellen Bindung sodann frei gemacht zeigen, d. h. dass der Sprechende und Schreibende sich als Leitzeuges nicht der materiellen, sondern der immateriellen Natur bedient.

Weise frei macht, vom Dienste des Eiteln, wie **Paulus** sagt*), d. h. ihr die Immaterialität oder Einfachheit verschafft, wogegen die von Gott abgefallene gottunfrei wordene Intelligenz alles in ihrem Bereiche Stehende mit ihrer eigenen Unfreiheit, Unganzheit und inneren Versetztheit inficirt, und sich hiemit eben so naturwidrig als Geist erweiset, als sich ihm diese Natur als Geist-(Menschen-) widrig erweisen muss. Die Absicht und der Zweck des freien Schöpfers als des Befreienden ist keine andere, als dass alle vier, nemlich er, sein Mitwirker, die Intelligenz und die nichtintelligente Natur, jedes in seiner Weise zugleich frei sein, und sich diese Freiheit wechselseitig verbürgen sollen, und sowohl der Irrthum als das Verbrechen besteht nur darin, dass man die Bedingung oder das Gesetz dieser wechselseitigen grossen Verbürgungsanstalt der Freiheit nicht einsieht oder nicht erfüllt. Welches Gesetz darin besteht, dass das intelligente und das nichtintelligente Geschöpf nur zugleich die Vollheit ihres Seins erlangen können, aber auch nur damit, dass sie beide wechselseitig sich zur totalen Manifestation ihres gemeinsamen Schöpfers behilflich sind, welche Totalität der Manifestation das ist, was ich hier das Freiwerden Gottes, sein völliges im Geschöpfe zur Sprache Kommen, nenne. Wir werden aber in der Folge vernehmen, dass auch hier nicht eigentlich zwei, sondern drei es sind, welche von dem Einen (Gott) Zeugniss geben, nemlich dass die intelligenten und nichtintelligenten Weltwesen dieses Zeugniss nicht zu geben vermöchten ohne das sowohl beide unter sich als mit Gott vermittelnde, und darum über ihnen so wie unter Gott stehende göttliche Wesen. Wie denn der Begriff der Welt nur dann dualistisch ausfällt, wenn man nur diese intelligenten und diese nichtintelligenten Weltwesen, nicht aber den Menschen als von jenen beiden unterschieden anerkennt.

*) Römerbrief c. 8, 20—22: „Sintemal die Creatur unterworfen ist der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um dess willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung. Denn auch die Creatur wird frei werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens, zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.“ H.

XVI. Vorlesung.

Indem ich mir vorbehalte, den in der letzten Vorlesung aufgestellten Begriff einer freien und einer nichtfreien creatürlichen Manifestation Gottes in der Folge Ihnen weiter zu entwickeln, finde ich es für gut, um sowohl einem möglichen Missverstande als Unverstande zu entgegnen, wenigstens Einiges vorläufig hierüber zu sagen. Der Begriff der Autonomie fällt, nach unseren Erweisungen, nur in Gott als den absolut Seienden und Daseienden, denn wäre Gott nur seiend oder an sich und nicht auch zugleich für sich daseiend, abgesehen von allen seinen emanenten Hervorbringungen, so wäre er nicht; und dieses Selbstgesetz kann weder als das der Freiheit (der Intelligenz im engeren Sinne) noch als jenes der nichtintelligenten Natur d. i. weder als ein Sollen noch als ein Müssen begriffen werden, sondern nur als die über beiden stehende, beide identisch im Princip in sich vereinende Nothwendigkeit; welches Wort aber hier in jenem höheren Sinne genommen wird, in welchem es die ältesten Philosophen Griechenlands, z. B. Empedokles*), nahmen, nicht aber in jenem niedrigeren Sinne, in welchem es die Dichter nahmen, z. B. schon Homer, nemlich als Schicksal oder Fatum, als necessitatio und nicht als necessitas. Jener nun, welcher frei diese Nothwendigkeit (das Gesetz) in sich aufnimmt, entgeht der Willkür eben durch

*) Die Weisheit des Empedokles, nach den Quellen und deren Auslegung philosophisch bearbeitet, nebst einer metrischen Uebersetzung der noch vorhandenen Stellen seines Lehrgedichtes über die Natur und die Läuterungen, so wie seiner Epigramme, von Dr. B. H. C. Lommatzsch. Berlin, Reimer 1830. S. 66—72. H.

ihren normalen Gebrauch, und er wird diese Nothwendigkeit als ein begeistendes und seine Freiheit begründendes und tragendes Princip inne, so wie umgekehrt der durch seine Willkür sich ihr Entziehende gesetz- und nothwendigkeitsleer und schwer, hiemit aber gottesleer und gottschwer wird, und diese Schwere als Last und Widerstand sowohl innerlich als ein Sollen, als äusserlich als ein Müssen erfahren wird; denn beide, das Sollen und das Müssen, kommen und vergehen zugleich, und wem das Herz leicht ist, den drückt auch die Natur nicht, und er kann wenigstens ihre Last leicht ertragen. Was aber um so wichtiger hier zu bemerken ist, je seltener dieses geschieht, ist, dass auch die Persönlichkeit dieser höheren Nothwendigkeit eine andere ist, als jene der Freiheit als Willkür (d. i. als die creatürliche), und dass also freilich Gott in Bezug auf diese letztere Persönlichkeit unpersönlich sich uns zeigt, so wie er umgekehrt in Bezug auf die selbstlose und unpersönliche Natur wieder als persönlich sich zeigt oder als nichtnatürlich, womit Sie einen mehrere tausend Jahre alten doppelten Irrthum in der Wurzel einsehen können, nemlich jenen, welcher die Persönlichkeit Gottes nur auf Kosten seiner Natürlichkeit, und jenen, welcher diese nur auf Kosten jener behaupten zu können vermeinte*). Da ferner nur die Identität oder das freie Uebereinstimmen der Freiheit und der Natur die Energie des Daseins gibt und seine Vollheit, bei welcher Sollen und Müssen verschwindet, so sehen Sie schon hieraus abermal die Richtigkeit unserer obigen Behauptung ein, dass nemlich die wahre Befreiung des Geistes und der Natur nur zugleich und zwar nur unter der Bedingung eintritt, dass beide der freien Manifestation jener Nothwendigkeit dienen. Wie man nun aber jenes Kunstwerk göttlich nennen muss, in welchem Freiheit und Natur in dieser glücklichen Uebereinstimmung sich kund geben, so wird man noch mehr jenen Menschen für göttlich und als den wahren Heros anerkennen müssen, in welchem

*) Selbst J. G. **Fichte** kam über diesen schlechten Spiritualismus und schlechten Naturalismus nicht hinaus, und meinte darum, dass sich die Persönlichkeit als Endlichkeit mit Gott als dem Unendlichen nicht vertrüge, wobei er nicht einmal durch jene Definition der Kirche, welche die Persönlichkeiten in Gott proprietates nennt, auf andere Gedanken kam.

gleichfalls diese Freiheit und Natur in diesen seligen Bund getreten sind, und welcher Menschensohn, frage ich, verdient darum den Namen eines solchen göttlichen Heros mehr, als jener, welcher, das moralische Gesetz und das Naturgesetz in sich vereinend, zugleich als Herr und als Helfer sich uns erwies?

Da die Freiheit des Menschen, wie wir vernahmen, nur in jener der Wahl seines Gedankens gründet, weil von diesem als dem Unwillkürlichen alle Willkür als Bewegung aus und wieder in ihn zurück geht, so müsste der Mensch im Normalstande sich gedankenfrei zeigen, in dem Sinne, dass so, wie er den Gedanken von Gott unmittelbar und rein empfinge, er solchen eben so rein und frei von aller Selbstannehmlichkeit oder Aufhaltung durch sich fortsetzte. Welche ungehemmte Fortsetzung, Ausbreitung oder Realisirung dieses Gedankens, als etwas, das nicht sein, sondern Gottes ist, nicht nur die Abwesenheit aller Gegenwirkung in sich wie ausser sich sowohl von Seite selbstischer Wesen als von Seite unselbstischer voraussetzte, sondern die Bereitheit und effective Gegenwart jeder positiven Hilfe hiezu von Seite beider dieser Wesen; so wie in der freien bürgerlichen wie in der religiösen Societät oder Association es nicht genügt, dass éin Mensch den anderen in seiner Productivität nicht stört, sondern jeder dem anderen auch positive Hilfe zu leisten, und man nicht etwa die religiöse, moralische und bürgerliche Hilflosigkeit als Freiheit in diesem dreifachen Bezug, etwa im Sinne des schlechten Liberalismus, zu nehmen hat. Beim ersten unbefangenen Blicke indessen, den wir auf den dermaligen Menschen werfen, zeigt er sich diesem seinem normalen Zustande keineswegs conform, vielmehr mit einer Abnormität desselben behaftet, welche jenem theils nicht entspricht, theils positiv widerspricht. Und so wie der Mensch in sich, nemlich wie seine Freiheit und Willkür mit seiner selblosen Natur entzweit ist, und wie die zweifache Noth des Sollens und Müssens ihn drückt, plagt und quält, so zeigt sich auch die selblose Natur ausser ihm mit ihm entzweit, und er steht in der That dieser Natur nicht minder und oft genug naturwidrig entgegen, als letztere ihm menschenwidrig entgegen steht, und dieser innere wie äussere Zwiespalt ist um so auffallender, als es eben

die erweisliche ursprüngliche Bestimmung des Menschen war, einen bereits vor ihm entstandenen und bestandenen Zwiespalt*) zwischen der Intelligenz als Willkür und der Nichtintelligenz als Willenlosigkeit zu schlichten und zu vermitteln, somit als Repräsentant und Organ sich zu erweisen, jener höheren und absoluten Identität beider, welche wir so eben als Nothwendigkeit bezeichneten, und über welche besondere Dignität des Menschen wir uns in der Folge öfter zu erklären Gelegenheit finden werden.

Insofern aber Zwietracht oder Entzweiung zugleich Ohnmacht ist, so begreift man, wie wir bereits in einer früheren Vorlesung bemerkten, hieraus die Hilfsbedürftigkeit des Menschen in diesem seinem dermaligen Zustande; man begreift aber auch, dass diese Hilfe sich ihm sowohl innerlich als äusserlich, sowohl geistig als natürlich erfassbar erweisen muss, weil das Zerwürfniss sowohl in ihm als in der Welt ausser ihm sich keineswegs auf seine moralische Natur beschränkt, ja auch nicht bloss auf die selblose Natur in wie ausser ihm, sondern weil die Quelle des Verderbnisses selbst noch tiefer verborgen liegt, wenn selbe gleich an diese selblose Natur und zwar als materielle und durch sie mehr oder minder gebunden scheint. Denn wie man in der Welt das Vorhandensein intelligenter Wesen (ausser dem Menschen) neben den nichtintelligenten zu leugnen keinen vernünftigen Grund hat, so kann man auch den Einfluss nicht leugnen, den erstere auf den Menschen im guten wie im nichtguten Sinne ausüben, und dieser ist um so mehr des Schutzes und des Schirmes gegen diesen letzteren Einfluss bedürftig, je versteckter und gleichsam verlarvter solcher sich geltend zu machen pflegt.

*) Lange widerstreitet nicht, dass durch den Fluch der Sünde die Erdverhältnisse alterirt seien. Auch gibt er zu, dass der Mensch nicht der erste Urheber des Bösen gewesen sei. Doch will er das Thohu Vabohu (Gen. 1, 2) nicht als das durch den Engelfall Wüst- und Leergewordensein der Erde, nicht als positive Verwüstung und Zertrümmerung, sondern als äusserste Gestaltlosigkeit (Nochnichtgestaltetsein) gedeutet wissen, und stellt die Hypothese auf, dass das Satansreich in einem der Schöpfungsabende der Erde entstanden sein möge. Lange's Leben Jesu II, 202 und Christliche Dogmatik II, 570. Vergl. dagegen: Die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluth-Geschichte von Dr. J. Richers. S. 57 ff. H.

XVII. Vorlesung.

Indem wir bestimmter, als dieses bis dahin geschah, die Freiheit der Wahl oder der Willkür von jener wahren Freiheit und Unfreiheit des Willens unterschieden, welche als die Folge des rechten Gebrauches oder Missbrauches der ersteren betrachtet werden muss, gaben sich uns bereits die ersten Principien für eine Theorie des creatürlich Guten und Bösen zur Hand, und wir machten jener flachen und verderblichen durch einige Naturphilosophen aufgekommenen Vermengung der Individualität als Selbheit mit dem Bösen (als der Opposition des Einzelnen gegen das Gemeinsame und Eine) damit ein Ende, dass wir zeigten, dass die erste unmittelbare (angeschaffene) Individualität oder Selbheit, als zwar unschuldig und unverdorben, weder fixirt gut noch böse ist, und dass sie nur gut wird durch die Vermittelung ihrer freien Wiederaufhebung in Gott, welche einen neuen Hervorgang aus letzterem (als zweite Geburt), hiemit aber die Vollendtheit der Creatur zur Folge hat, — so wie diese unmittelbare Individualität gleichfalls nur böse wird durch die selbstische Vermittelung dieser ihrer Nichtwiederaufhebung in Gott, d. i. durch ihre Widersetzlichkeit gegen selbe*). Was nun diesen Act der Wahl (des sich

*) Wer diesen Urstand des Bösen durch Vermittelung nicht einsieht oder nicht zugibt, der leugnet das Böse. Weil z. B. die Inder alles aus der Maja (Imagination oder unmittelbaren magischen Anschauung bei J. Böhme) als aus dem Scheine (der Figur) entstehen lassen, so meint man nicht nur Gott aus einem solchen Scheine ins wahrhafte Sein (geschichtlich) hervorgehen lassen zu können, sondern man hält das erste unmittelbare Sein der Creatur als das unbewährte somit auch für das unwahrhafte, täuschende oder bereits lügenhafte Sein derselben, so dass die

Wiederaufhebenlassens in Gott oder des sich **nicht** Wiederaufhebenlassens) betrifft, so haben wir die Behauptung der Scholastiker hiebei in Erinnerung gebracht, gemäss welcher eine Causalität nicht unmittelbar, sondern mittelst ihres Ausganges (ihrer Gründung) effectiv wird, und zwar mittelst eines dreifachen Ausganges oder einer dreifachen (inneren, äusseren und beide vermittelnden) Gründung. Dem dort Gesagten füge ich nun hier noch die Bemerkung bei, dass die Scholastiker auch **diese** Einsicht den Platonikern verdankten. So drückt sich z. B. Proklus über das Verhältniss der Ursache zum Grunde, so wie zum Verursachten, endlich über die causa sui und causa alterius auf folgende Weise aus: „Die Einheit ist das, was zugleich Ursachliches und Geursachtes ist, und sie ist nur darum selbständig, weil sie sich selber

Creatur aus Gottes Hand nicht, wie die Religion lehrt, unmittelbar unschuldig und gut, sondern in der That bereits nicht gut hervorging. Diese auf jene Wiederbringungslehre hinweisende Verleugnung des creatürlich-bösen Geistes, welche das Böse als ein nothwendiges Durchgangsmedium vom Scheine zum wahrhaften oder bewährten Sein vorstellt, steht im directen Widerspruche mit der Religion, und kann auf keine Weise tolerirt werden. Die Worte Christi (dass er gekommen sei, die Werke des Teufels zu zerstören) hätten nemlich dieser Vorstellung gemäss keinen Sinn, einmal weil es keinen Teufel gäbe, was der aufgeklärte Christus wohl wissen musste, obschon es die dummen Juden nicht wussten, und dann weil er sodann nicht gekommen wäre, die Werke des Teufels, sondern diesen selber zu zerstören, nemlich den der Creatur auf keine Weise als Schuld anzurechnenden Schein zu tilgen. — Jene Gleichsetzung des Scheins als solchen mit dem bereits täuschenden, verführerischen oder lügenhaften Scheine ist übrigens die Gleichsetzung der **Sophia** (in der Bedeutung der Mystik) mit der **Schlange**, welche Gleichsetzung dem Ophitendienste zum Grunde liegt; es ist nemlich eben die verlockende, verführende Lust oder Maja, welche die Mystiker als Schlange bezeichnen, und welche sowohl von ihrer bereits creatürlichen Apparenz als schönes versuchendes Thier, als noch mehr von jener als hässliche Thiergestalt unterschieden werden muss, in welche jenes durch den Fluch verwandelt ward. Die Wirksamkeit dieser täuschenden Maja zeigt sich nemlich am klarsten in jenem Cyclus, den der Mensch durchläuft von dem ersten androgynen Zustande in die paradiesische Geschlechtsdifferenz, von dieser in die irdisch-thierische, und von dieser (durch den Tod) in jenen ersten androgynen Zustand zurück.

nie verlässt, und, von sich selber ausgehend, doch immer wieder zu sich selber sich hinwendend ist, was nicht der Fall bei der emanenten Production ist, welche ausser sich (in einem anderen, von sich unterschiedenen, also bereits ihm vorausgesetzten Grunde als locus) und nicht in sich besteht." Desshalb findet auch hier nicht die Identität des Wesens (Homousie) statt, und das Verursachte ist dem Ursächlichen nur ähnlich oder dessen Bild. Ganz dieser Darstellung des Proklus gemäss sagt auch St. Martin: „En Dieu la production (l'être, l'existence) ne se détache jamais de son centre générateur, et y remonte toujours. Dieu étant l'infini, ne peut jamais sortir de lui-même; il ne peut faire un mouvement sans se rencontrer, par conséquent il ne peut s'éloigner de lui-même, par conséquent il ne peut se devier, par conséquent ce qui ce dévie, n'est pas Dieu," oder ist noch nicht des göttlichen Seins theilhaft und in diesem, unmittelbar oder mittelbar, fixirt worden *).

Wenn sich uns aber aus diesem gewonnenen Standpuncte das oder der gut Seiende überall als Erfülltheit seines Gesetzes zeigt, d. h. als Vollständigkeit der ihm gesetzten oder aufgegebenen Production (seines Daseins, insofern es mit sein Thun ist), das Böse dagegen als jenes, was sich dieser Erfüllung widersetzt, indem es, eine andere Erfülltheit oder Production sich vorsetzend, mittelst einer anderen Stellung eine andere Gestaltung sowohl für sich gewinnen als ausser sich verbreiten will; wenn ferner das Gesetz **) eines Daseienden eben seine

*) In dem Magazin für die Literatur des Auslandes, Jahrgang 1853, Nr. 94, wird Bericht erstattet über die Schrift: Essai sur la Vie et la Doctrine de Saint Martin, le philosophe inconnu, par E. Caro, professeur de philosophie, und unter Anderem gesagt: »Die Identification mit Gott war der Grundgedanke seiner Lehre, und Herr Caro erklärt sehr gut, wie er so auf geradem Wege zum Pantheismus kam. Er war nicht mehr eine Schöpfung des Schöpfers; er war eine Offenbarung, ein Theil Gottes &c." Diese falsche Auffassung beruht nur auf dem gewaltigen Irrthum, als ob Eintritt in die volle Lebensgemeinschaft mit Gott eines und dasselbe sei mit der Identification mit Gott. St. Martin war nicht Pantheist, sondern Theist. H.

**) Es würde gut sein, wenn unsere Moralphilosophen, indem sie immer

Bestimmtheit, Selbheit, Einzigkeit ist, so sehen wir, dass überall, wo dieses Böse in oder ausser dem Menschen sich zeigt, diese wahrhafte (gesetzte) Selbheit angefochten, gekränkt, entstellt und somit unfrei sich zeigen muss, wie denn auch das Wort: Verkehrtheit, hier die Sache trifft, indem damit eine Versetzung, Verrückung oder Metastasis bezeichnet wird; und es zeigt sich hier uns abermal das Unvernünftige und Unspeculative jener Vermengung des Bösen mit der Selbheit oder auch mit der Geschaffenheit. — Für die Religionslehre folgt aber hieraus ferner, dass, wenn die Nichterfülltheit des Gesetzes als Deficit der wahren, integren Selbheit ein abnormer Zustand des Seienden ist, man eine zweifache Nichtnormität unterscheiden muss, nemlich eine, die Erlangung dieser wahrhaften Selbheit oder Wahrhaftigkeit der letzteren anstrebende, somit erfüllbare und erfülltwerden sollende Unganzheit des Seins, und eine andere dieser guten weil nach dem Guten strebenden Sucht widerstrebende abnorme Sucht nach einer anderen gesetzwidrigen Selbheit und Production**), welch letztere Sucht indess

vom Gesetze uns sprechen, uns auch das Verständniss desselben eröffneten. — Folgende Stelle aus J. Böhme beweiset indess, wie weit sie in diesem Verständnisse noch hinter diesem Schuhmacher stehen: „Als lange ein Ding, sagt J. B., in der Essenz bleibt, daraus es entstund, so hat's kein Gesetz; wenn es aber daraus in eine andere Qual weicht, so hangt ihm die erste Qual an, und liegt mit der anderen im Streite. Jetzt erfolgt ihm das Gesetz, dass es wieder in das eingehe, das es im Urstande war, und Eins sei, nicht Zwei; denn Ein Ding soll nur Ein Regiment führen, nicht zwei. Der Mensch war in das Regiment der Liebe und Sanftmuth als in Gottes Wesen geschaffen, darin sollte er bleiben. Weil er sich aber hat noch ein Regiment (den Grimm) erweckt, so ist er im Streite und hat Gesetze, dass er den Grimm tödte und verlasse, und wieder in Einem Regiment sei. So denn beide Regimente in ihm mächtig wurden, und das Grimmregiment die Liebe überwältigte: so muss er ganz im Wesen zerbrechen, und wieder aus der ersten Wurzel ausgeboren werden. Darum hat er in diesem zweifachen Wesen Gesetze, wie er sich soll geberden, und einen Willensgeist erbären zum ewigen Regiment. Dieses steht in seiner Macht, er mag seinen Willen zum Grimmengeist entzünden oder zum Liebegeist; darnach wird er in seine Welt geschieden und scheidet sich selber."

**) Man erinnert sich aus den vorgehenden Vorlesungen, dass eine Selbheit nur durch Vermittelung einer Production zu Stande kömmt.

nicht bloss unerfüllt (wie vorerst dieses auch von der ersteren Sucht gilt), sondern unerfüllbar, als tantalische Sucht, sich zeigt, und welche, so wie selbe an und für sich negativ (leer) bleibt, weil sie immer leerend wirkt, sich auch nach aussen nur als solche (leerend und zehrend) kund zu geben vermag. Denn die Sucht und der alles, was er erfassen mag, verschlingende Hunger des Finsterfeuers wollen eben so gut erfüllt (in sich licht) sein, und sich in einen Leib aufziehen, als die Sucht des sanften Licht- und Liebefeuers, so wie der Hunger und das Zehrfieber des Schwindsüchtigen eben so gut die Beleibung anstrebt als der Hunger des Gesunden, wenn schon nur die Speisung des Lichtfeuers und des gesunden Lebens es zur gedeihlichen Erfüllung bringen. — Sie sehen aber hieraus, dass, wenn das Böse nicht das Product sein kann, weil es bei ihm nimmer zum Product und immer zum Destruct kömmt, und, wenn dieses Böse eben so wenig in der noch unerfüllten und unbestimmten Causalität zu suchen ist, man den Ursprung dieses Bösen nur in dem Acte der Begründung zu suchen hat, und zwar so, dass z. B. dieselbe Causalität, welche durch ihren Ausgang aus sich und durch ihren Eingang in a sich gut macht, sich durch den Eingang in b böse macht, und zwar boshaft, indem diese Abnormität des Actes in ihr haftet. Ich weiss wohl, dass hiemit noch keine Theorie des Bösen gegeben ist, wozu auch hier nicht der Ort sein würde, und es genügt hier die Bemerkung, dass bisher weder eine Theorie des Bösen noch des Guten möglich war, weil man den Ternar bei jeder Gründung sowohl als bei jeder Entgründung der Selbheit nicht einsah, worüber ich Sie auf meine Schrift „Ueber den positiv und negativ gewordenen Geist“*) verweise.

Wenn übrigens jeder Mensch dermalen mehr oder minder mit einer falschen somit unerfüllbaren Sucht behaftet ist, so kann diese falsche, in ihm ins Leben getretene Sucht nach dem Gesagten doch nicht unmittelbar getilgt werden, sondern diese Tilgung ist nur mittelbar, d. h. durch Erweckung einer anderen, nemlich der wahren Sucht, möglich (Suchet das Reich Gottes, so werdet ihr

*) Sämmtliche Werke VII, 155—208. H.

aller anderen Sucht los und ledig werden). Aber diese neu erregte Sucht ist vorerst (im Zeitleben) gleichfalls nur eine solche, d. i. unerfüllt, und kann um so minder sofort auch schon erfüllt sein, da eben ihr Unbefriedigtsein ihr die Kraft gibt, jene falsche Sucht zu tilgen. Der Mensch tritt somit hier vorerst doch nur aus einer Nichtnormität in eine andere, so wie der Arzt, den Kranken in die Cur nehmend, ihn nicht unmittelbar gesund macht, sondern vorerst mit dieser Cur, nur auf andere Weise, ihn kränkt.

Aber viele (sowohl katholische als protestantische) Religionslehrer gaben und geben vor, uns es mit der Religion leichter und bequemer machen zu können als Gott selber, womit sie sich freilich bei der Menge bestens empfehlen. Sie versprechen uns nemlich, sowohl den Schmerz der radicalen Tilgung unserer falschen Selbstsucht (die Blut- und Feuertaufe) uns zu ersparen, als selbst den Schmerz der zwar neu geweckten aber darum noch nicht befriedigten wahren Sucht. Sie wollen nicht zugeben, dass, falls der Mensch einmal das Gute (Gott) verlassen hat, er nothwendig, falls er wieder sich zu ihm wendet und die Welt verlässt, durch jenen Zustand hindurch gehen muss, in welchem er sich von beiden verlassen befindet. — Aber jener Richterspruch: Du sollst mit Schmerzen gebären! galt für die geistige Geburt nicht minder als für die leibliche, und Christus verheisst nur jenen die Seligkeit, welche hienieden dürsten und Leid tragen um der Gerechtigkeit willen. Ja! selbst das sich Verlassenfinden am Kreuze von Gott und der Welt ist nur die Bedingung der tiefsten Receptivität und der reichsten Erfülltheit, so wie der innigsten Verbindung mit Gott und hiemit der völligsten Subjicirung der Welt; und wenn der Prophet sagt, dass der Herr weder im Sturm, noch im Erdbeben, noch im Feuer war, sondern im stillen Säuseln, so sagt er doch hiemit eben, dass der Herr im Sturm, Erdbeben und Feuer kam!

XVIII. Vorlesung.

Jenem Satze der Alten gemäss: Deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam, haben wir bisher Gott öfter die Mitte oder das Centrum, und zwar sowohl aller Dinge insgesammt, als jedes einzelnen Dinges insbesondere genannt, und so richtig auch diese Definition ist, so sehr macht doch der hierüber noch allgemein herrschende Unverstand und Missverstand eine ausführliche Erläuterung derselben nöthig.

Eine der gewöhnlichsten Missdeutungen dieses Ausdruckes rührt nemlich von einer oberflächlichen Betrachtung der geometrischen Figur (des Kreises oder der Sphäre) her, gemäss welcher man sich Gott (den Mittelpunct) von der Welt (dem Geschöpfe) umschlossen (eingesperrt) vorstellt, und zwar so, dass beide, jener als Centrum, diese als Peripherie, nur die zwei constitutiven Elemente eines und desselben x wären, von welchem, als einem je ne sai quoi oder einer spinozistischen Indifferenz, man eigentlich nicht sagen könnte, was es wäre, indem es weder Gott noch die Creatur wäre. — Hienach könnte auch von einem überweltlichen, ja weltfreien Gott keine Rede sein, und eigentlich bestünde Gott nur als von der Welt und der Creatur in ihre Mitte genommen, da doch umgekehrt letztere, zufolge der Immanenz aller Dinge in Gott, nur als von Gott in seine Mitte genommen bestehen.

Eine aufmerksamere Betrachtung der geometrischen Figur der Sphäre lehrt uns aber, dass das Producens (hier nicht eigentlich der Raum als wieder eine Sphäre, sondern die ubiquitas*) sich

*) Was Kant die apriorische Anschauung des reinen Raumes und der reinen Zeit nennt, ist eben die Anschauung der Ubiquitas als Nichträum-

inner dem Umfang dieser in sich producirten und gesetzten Sphäre (als bestimmten Raumes) gleichsam zurück zieht und aufhebt, und somit deren Inneres wird, so wie sich dasselbe Producens hiemit zugleich sowohl im Mittelpuncte (unten) contrahirt, als (oben) in der Peripherie expandirt*), und somit in jene dreifache Relation mit dieser Sphäre (als seinem Product) tritt, von welcher wir öfter sprachen. Wesswegen es ein ungeschicktes Thun und Bemühen ist, den Urstand und Bestand der Sphäre (z. B. der Materie durch die Expansiv- und Condensivkraft oder der Kreisbewegung des Gestirnes durch die Centrifugal- und Centripetalkraft) dualistisch begreifen zu wollen, als ob der Begriff als solcher selber nicht nothwendig trialistisch wäre, und sich also vorzustellen, als ob diese Sphäre entweder vom Mittelpuncte aus (der doch erst durch die Production selber fixirt wird) durch Explosion oder von dem Umfange durch Condension successiv entstünde; — wogegen das Producens nur von der wahrhaften Mitte aus zugleich seinem Producte innerlich, und an dessen beiden Grenzen ihm äusserlich sich stellt, da schon der einfache Blick auf die Sphäre als geschlossene Figur uns jenes: tria juncta in uno, anschaulich macht.

Man versteht ferner unter Mitte oder Centrum das, aus welchem alles geht, und in welches alles wieder zurück kehrt, und macht sich häufig hiebei von Gott die irrige und monströse, ursprünglich indische Vorstellung, als ob alle von ihm ausgegangenen Wesen sofort wieder in ihn zurück sich erhüben oder sänken,

lichkeit und der Sempiternitas als Nichtzeitlichkeit. Ich finde nur von Prof. Rixner (in seinen Aphorismen) diese Einsicht klar ausgesprochen. (Aphorismen der gesammten Philosophie von Rixner. Sulzbach, Seidel 1818, I, 225—31. H.)

*) Ich bemerke hier, dass jede Sphäre über sich gerichtet steht, was man bei jenem Streite über die Gegenfüssler noch nicht begriff, und somit Lust zeigte, jeden zu verdammen, welcher behauptete, dass doch eigentlich nichts von der Erde in den Himmel hinauf fallen könne. — Was übrigens den Begriff des Mittelpunctes betrifft, so hätte man selben durch jenen des sich Deckens der Figuren erläutern können, so dass der Mittelpunct als der mittlere von drei sich deckenden Puncten, und die Mittel- oder Centralsphäre als die Mitte von drei sich deckenden (ineinander seienden) Sphären gedacht werden soll.

und wenigstens als gottschwer wieder in ihn gravitirten. Aber auch abgesehen davon, dass wo der Ausgang kein Abgang war, der Eingang kein Zugang sein könnte, so muss bemerkt werden, dass jedes Hervorgebrachte zwar mit seinem Hervorbringer in eine Mitte der Action sich zusammen zu schliessen strebt, nicht aber zur Aufhebung seiner vom Hervorbringer durch dessen Hervorbringung unterschiedene Wesenheit, weil ja eben mit einer solchen Wesenheitsvermischung die bezweckte Einheit der Action des Producens und des Productes erlösche, oder ersteres im letzteren sich nicht als Bild mit sich zusammen zu schliessen vermöchte. Soll nemlich das emanent Producirende sich auch als Bild zum Subject zusammenschliessen, so muss ersteres dieses Bild heraussetzen, da aber dieses Bild (die Idea) selber wieder nur Mitte sein kann, so muss selbes wieder als die Mitte oder das dritte von zweien anderen ihm insofern Untergeordneten, gleichfalls Herausgesetzten, hervorgehen, mit welchen es sich eben so gut als Subject zusammenschliesst, als sich das Producens mit ihm zusammenschliesst, und was in einer früheren Vorlesung von der Dreiheit des Subjectes und der Einheit des Productes gesagt worden ist, gilt folglich auch hier. Womit sich denn jener Irrthum (eines Wiedereinganges der Wesenheit des emanenten Bildes in die primitive oder schaffende Wesenheit um so klarer zeigt, und worüber ich Ihnen, m. H., auch noch folgende Worte von St. Martin, als das Gesagte erläuternd, anzuführen für gut finde: „Les produits de l'unité doivent éternellement en manifester et solemniser les pouissances, et ils ne pourroient cesser leur oeuvre (action) sans perdre l'être, c. a. d. sans rentrer dans cette racine une dont ils sont sortis, tandis que c'est une loi universelle que tout être une fois produit, ne puisse plus rentrer dans sa source, quoique il doive toujours rester uni et comme adhérent pour que sa destination puisse s'accomplir, parceque la loi des êtres est de procéder vers leur terme*) qui est le développement et la manifestation et de ne

*) Für jenes Product, welches sich der ihm aufgegebenen Manifestation widersetzt, gilt darum: Fata volentem ducunt, nolentem trahunt, d. h. es dient denn doch nur, obschon gezwungen, dieser Manifestation, weil Gott

jamais monter vers leur source génératrice, ou ce qui est la même chose, de rester continuellement sous l'aspect de leur principe, mais de ne pouvoir jamais devoiler ce même principe, qui leur a donné l'origine." — Was St. Martin hier terme oder Ziel und Zweck der Action der Creatur (den terminus ad quem, welcher mit dem terminus a quo zusammenfällt) und ihres Daseins nennt, ist nemlich das Zusammenschliessen Gottes in ihr (als emanentem Product), zwar nicht in seinem immanenten Wesen, sondern in seinem Bilde; und eine solche Zurückwendung der Creatur in Gott (gleich viel ob sie durch selbstische Erhebung oder selblose Versenkung bezweckt wäre) würde keinen anderen Erfolg haben, als jenen Zweck Gottes mit ihr (der Creatur) zu vereiteln. Wesswegen es begreiflich ist, dass jeder solche Versuch von Seite der Creatur für sie die Folge hat, dass die bezweckte Subject-Objectivirung Gottes im Bilde zwar weder in ihr, noch für sie, und doch durch sie fortgeht, weil die Verletzung des Gesetzes ausserdem jene des Gesetzgebers zur Folge haben würde, dessen absolute Unverletzbarkeit eben das ist, was man seine Gerechtigkeit nennt. Uebrigens ist an dem Irrthume eines Wiedereinganges der Geschöpfe in Gott hauptsächlich die Vermengung der zeitlichen (materialisirten) Creatur mit der nichtzeitlichen, oder die der Zeitlichkeit derselben mit ihrer nichtzeitlichen Seinsweise, Schuld. Das in die Zeit getretene und in ihr gehaltene Wesen befindet sich nemlich ausser seiner Einheit (oder centrumleer), folglich in einem desintegrirten Zustande und strebt natürlich in die Integrität oder Vollheit seines Daseins zurück, deren Eintritt man aber irriger Weise für das gänzliche Untergehen dieses Wesens hält, womit also freilich jedes solche Wesen nur seiner Vernichtung entgegen strebte. Hiemit verrückt man sich aber den einzig richtigen Standpunct in der Naturphilosophie zum Verständnisse der eigentlichen Bedeutung des zeitlich-materiellen Seins und Wirkens (des opus sex dierum), so

ein Licht ist, das nicht nur keine Finsterniss in sich eingehen lässt, sondern welche diese der Lichtmanifestation dienen macht. Exceptio firmat regulam. — Uebrigens ist der Versuch einer Creationstheorie, wenn man hierunter die Begreiflichmachung der ersten Bewegung zur Schöpfung meint, derselbe Versuch der Creatur, zurück in Gott zu steigen.

wie man sich den religiösen Standpunct in der Anthropologie hiemit verrückt. Wenn nemlich schon, wie wir vernahmen, jedes Product (Object) nicht um seiner selbst, sondern um seines Producens willen da ist, so muss man doch von dem materiellen (zeitlichen) Producte oder Wesen sagen, dass selbes unmittelbar nur erst eines anderen Productes wegen da ist, zu welchem es sich wie eine Bauhütte oder Werkstätte zu dem herzustellenden Gebäude verhält, und zwar wieder nicht so, als ob dieses Gebäude erst absolut und primitiv aus dieser Bauhütte entstünde, sondern dass selbe als Restaurations- und Reparationsanstalt jenem anderen bleibenden Producte dient oder dienen soll, wenn schon auch hier kein blosser Rückschritt ins erste, sondern ein Fortschritt bezweckt wird. Nun ist der Bau zwar bleibend, wenn selber darum schon nicht Selbstzweck ist, aber die Bauhütte kann weder ersteres noch das zweite sein. Die Materie (das Zeitliche) trägt darum par excellence den Charakter eines Unfertigen, in und für sich nicht Verständlichen, sondern zu ihrem Verständnisse aus sich Hinausweisenden, somit auch eines Unbewährten, aus dem bewährten Gerichtsfeuer, welches zugleich das Geburtsfeuer des Bleibenden ist, noch Herausgehaltenen, — und schon Kant bemerkt in dieser Hinsicht mit Recht, dass man sich von dem anscheinenden Kreislaufe dieser materiellen Natur nicht solle täuschen lassen, als ob hiemit ihr Wirken sich als ein immanentes, auf sich bezogenes, folglich ewiges bezeugte, wogegen, wie Kant sich ausdrückt, „auch bei den gröbsten Täuschungen der Sinne es nicht zu verkennen sei, dass der Opferduft, den Grazien und Horen in diesem Reihentanze von den Altären der Natur aufsteigen lassen, für eine höhere Ordnung der Dinge und in eine uns jetzt noch unsichtbare Welt aufsteigen*)."

*) Man vergleiche diese Aeusserung Kant's mit dem, was er in seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels über verwandte Gegenstände sagt. Besonders dürfte folgende Stelle interessant sein: „O glücklich, wenn sie (die Seele) unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von da sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verursacht, gleichsam unter ihren Füssen kann vorbeirauschen sehen. Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehrt

Indem dieser Philosoph hiemit die Entwickelung, das beständige Hervor- und Emporwachsen, einer immateriellen Welt aus der materiellen anerkennt, irrt er nur darin mit unseren Narurphilosophen, dass sie den Begriff des Immateriellen (Nichtzeitlichen) lediglich auf die Intelligenz und die intelligenten Wesen beschränken, und nicht einsehen, dass die Materialisirung dieser nichintelligenten Natur lediglich nur ein Modus ihres Seins ist, und zwar eine Nichtnormalität desselben, welche durch die Abnormität oder Unnormalität der mit dieser Natur verbundenen intelligenten Wesen veranlasst oder hervorgerufen ward, und den doppelten Zweck hat, sowohl jener Unnormalität zu wehren, als zu ihrer Restauration behilflich zu sein, für welchen Dienst des Eitlen (wie Paulus sagt) diese Natur auch ihre eigene Integrität gleichsam als Lohn sich verdient.

uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen. Wenn dann die Fesseln, welche uns an die Eitelkeit der Creaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandelung unseres Wesens bestimmt worden, abgefallen sind, so wird der unsterbliche Geist von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreit, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuss der wahren Glückseligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmonische Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kann diejenige vernünftige Creatur nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die sich mit dieser Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur, von diesem Mittelpuncte aus gesehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanständigkeit zeigen. Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht den Ruhestand der Glückseligkeit eines Geistes zu verrücken, der einmal zu solcher Höhe erhoben ist." Es ist hier der Ort nicht, diese Ansichten Kant's einer genaueren Prüfung zu unterstellen. Doch kann bemerkt werden, dass Kant hier keine Verklärung der Natur lehrt, sondern nur ein Erhobenwerden der Seele oder des Geistes über die Region der stets wandelbaren und der Vergänglichkeit unterworfenen Natur. Die Natur bleibt ihm wesentlich materiell, und man sieht nicht, worin denn die allgemeine harmonische Beziehung der ganzen Natur zu dem Wohlgefallen Gottes bestehen soll, welche Kant statuirt. H.

XIX. Vorlesung.

Wie wir vernahmen, so gewinnt jedes Wesen seine Mitte, wird und ist Subject, indem es gleichsam in Himmel und Erde in sich auseinander geht, um dem Producte in sich Raum zu machen, und von ersterem niedersteigend, von letzterer aufsteigend, von beiden also wieder in sich aufgehend, in sich (in diesem Producte) inne bleibt. Wenn nun aber bei der immanenten Production, und zwar bei der des Absoluten, diese Momente des Ausgehens und Wiedereingehens, des Auseinandergegangenseins und Inneseins ineinander, unvermischt, unverwirrt und ungetrennt bestehen, so muss es sich doch anders bei der emanenten Production (hier beim Hervorgange der Geschöpfe aus und in Gott) verhalten, und jener Ausgang, jener Eingang und jenes Innesein wird hier in geschiedene Regionen als Classen von Wesen auseinander treten; d. i., um es mit éinem Worte zu sagen: In Himmel, Erde und den Menschen, in intelligente, nichtintelligente, und in göttliche, jene beiden mit Gott und so mit sich vermittelnde Wesen, welchen letzteren Gott par excellence (als Bild) inwohnt, in denen er sich mit sich als im Bilde zusammenschliesst, deren darum als Träger dieses Bildes Gottes und dessen Repräsentanten sowohl die Intelligenzen als die Nichtintelligenzen bedürfen, und welche als Mitwirker Gottes (als Söhne Gottes oder als Elohim) näher bei Gott stehen, als letztere, die nur seine Werkzeuge, und als erstere, die seine Boten und Organe sind*).

*) Baader kennt nur drei Classen geschaffener Wesen: intelligente, nichtintelligente und göttliche oder geistige, natürliche und solche, die das geistige und das natürliche Wesen in sich vereinigen. Die letzteren Wesen

Wir werden in der Folge von diesem Classificationsprincip der aus Gott hervorgegangenen Wesen weiteren Gebrauch machen, und nachweisen, dass die Schrift zwar häufig sich auf selbes bezieht, dass es indessen noch in keinem dogmatischen Systeme als solches ausgesprochen ward, und wir begnügen uns hier, dieses Princip in seiner speculativen Wurzel gleichsam gewonnen zu haben, mit ihm aber auch das Princip der Anthropologie in religiöser Hinsicht selber. Zugleich können Sie sich aber, m. H., hieraus vollends überzeugen, wie wichtig und nothwendig es für eine Begründung der speculativen Dogmatik war, dass wir sogleich den anthropologischen Standpunct für selbe fassten.

Wenn sowohl bei der immanenten als emanenten Production und also Subjectivirung das Product als Mittel unter dem Producens als Zweck steht, so verhält sich dieses nicht anders für den Fall, den wir hier betrachten, nemlich für jene göttlichen Wesen, welche, wie der Mensch, Gott dienen sollen, um mit und in ihnen sich mit sich als Bild zusammen zu schliessen. Der Mensch soll nemlich Gott nicht hindern, sich seiner (des Menschen) zur Vermittelung seines (Gottes) Descensus und Ascensus zu bedienen; er soll das Niedersteigen des Himmels in und durch sich zur Erde, so wie das mit ihren Kräften sich Erheben der letzteren in den Himmel, als das Auf- und Absteigen der Engel auf jener Leiter Gottes, die Jacob im Traume sah, nicht hemmen, indem er etwa beide (welche eben die Elemente zum Bilde Gottes in den Menschen bringen müssen, so wie Erhabenheit und Demuth die Elemente der Liebe sind) auf sich selber beziehen, in seine eigene Selbheit beschliessen wollend, von ihrem Kreislaufe

sind die Menschen, die darum auch die das geistige und das natürliche Universum vermittelnden sind. Wenn andere Forscher, welche dieselben drei Wesenclassen statuiren, die geistigen Wesen, d. h. die Engel über den Menschen stellen, so stellt Baader den Menschen über die Engel, und er hält diese Stellung allein für schriftgemäss. Die h. Schrift gibt diese Auffassung nach ihm an die Hand, indem sie den Menschen als Schlussgeschöpf erscheinen lässt, und indem sie nur eine Mensch-Werdung Gottes, nicht aber eine Engel-Werdung Gottes lehrt, und jener zugleich eine kosmische Bedeutung gibt. H.

sie ablenkt, aus diesem heraussetzt, und so die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhält. Denn nur durch freie Aufgabe seiner Selbheit oder durch freies Gewährenlassen des schöpferischen Thuns der absoluten Selbheit, in und durch sich, wie mit sich, dient der Mensch der sich Subjectivirung Gottes im Abbild, oder dem darin sich Spiegeln (Admiriren und Miriren), und nur als Träger dieses Bildes Gottes wird er der absoluten Selbheit des Urbildes theilhaft, und wird Beiwort des Selbstlauters.

Was ich Ihnen, m. H., hiemit aus der Lehre des Subjectes oder der Subjectivirung, diese geschehe immanent oder emanent, im wesenhaft oder spontan gewordenen Abbilde, vortrug, kann Sie bereits befähigen, grösstentheils das zu verstehen und zu würdigen, was die Mystiker, d. h. die speculativen Theologen, vorzüglich des Mittelalters, vom Bilde Gottes im Menschen lehrten, und kann Sie überzeugen, wie unspeculativ und ohne Tiefe, mit wenigen Ausnahmen, dagegen alles ist, was uns die Theologen in neueren Zeiten über diesen Fundamentalbegriff der Religion zu sagen wissen.

So werden Sie z. B. begreifen, dass jene Mystiker mit Recht behaupten, dass die Form, welcher Gott unmittelbar als gleichsam seinem Lichtleib in der Creatur inwohnt, und deren Geburt und Erhaltung diese Inwohnung bedingt, so wie ihre Verletzung selbe stört u. s. f., nur durch einen Subjectionsact von Seite der Creatur zu Stande kömmt, oder dass letztere zurücktreten (schweigen) muss, falls das Gottesbild (Idea) in ihr und durch sie hervortreten, hervorleuchten und sich aussprechen soll. Sie werden ferner begreifen, warum J. Böhme behauptet, dass das Aufgehen dieses Gottesbildes (der Sophia oder himmlischen Jungfrau, wie er selbes nennt) im Menschen eine Scheidung*) voraussetzt,

*) Nach J. B. geschieht diese Scheidung in der Entzündung des Willens zum Geist, nemlich durch jene Explosion und jenen Aufgang des Feuerblitzes, womit die Finsterregion mit Schrecken zu sich selber kömmt, wie die Lichtregion mit freudiger Bewunderung. Freilich ist es aber nur der in jene Finster- oder Wurzelregion eintretende creatürliche Geist, in welchem dieser Schrecken manifest oder sensibel wird. Das Licht erfüllt sich nur damit, dass es die Finsterniss (schreckend) immer leer hält, so wie, wenn letztere voll wird, das Licht erlischt oder leer wird; wie wir

d. h. ein sich Vertiefen und Occultiren, welchem ein Aufsteigen als Erhobenwerden entspricht, so dass folglich die Creatur sich

dieses an jedem Entstehen und Vergehen der finsteren oder finstermachenden Völle gewahren. Was aber von der Erfüllung des Auges gilt, das gilt auch von jener des Ohres u. s. f. — Diese Untrennbarkeit und dieses wechselseitige Bedingtsein des negativen und positiven Thuns, des Aufhebens und Setzens, des Lehrens, Zehrens und Füllens oder Gebärens u. s. f., hat übrigens J. Böhme in seiner Feuer- und Licht-Theorie befriedigend nachgewiesen In Bezug auf den hier aufgestellten Fundamental-Begriff einer inneren Scheidung oder Unterscheidung jedes Lebendigen, als seine Vollendtheit bedingend, kann Folgendes vorläufig zur Erläuterung dienen. Wenn Gott, ewig in seine Natur sich fassend, sich ewig durch sie hindurch in seine Vollendung führt, als sui compos und sibi sufficiens sich affirmirend, und wenn also in Gott selber eine solche Unterscheidung als Ascensus und Descensus anerkannt werden muss, so wird wohl dasselbe suo modo auch für die aus jener göttlichen ewigen Natur unmittelbar entstehende Creatur gelten, und diese wird gleichfalls ihre Vollendung nur mittelst ihrer Durch- und Ausführung aus ihrer eigenen Natur erlangen. Da nun aber die Creatur sich nicht selber aus ihrer Natur führen, sondern nur von Gott sich aus dieser aus- und durchführen lassen kann, so wird sie auch von dieser ihrer unmittelbaren Naturselbheit als der Unverbürgtheit ihres vollendeten Seins nicht befreit, oder der Wurzel ihres Seins ohne Gefahr ihres Rückfalles in selbe nicht für immer enthoben sich befinden, falls sie nicht frei ihrem Durchführer sich lässt, oder dem sie in die creatürlich nachbildende Geburt seines Sohnes einführenden Vaterwillen frei sich übergibt, und in diesen Willen mit ihrem Willen sinkend ihrer Natur fixirt enthoben wird. „Wer sich in und gegen Gott demüthigt, wird seiner Natur enthoben, naturfrei und naturmächtig werden.“ — Da übrigens die Creatur des Imperativs dieser Durchführung zu ihrer Vollendung und eigenen Naturbefreiung als eines Stachels doch nie los wird, so wird sie in diesem Zustande der Unversöhntheit (der Sohnlosigkeit oder des Zorns, in dem, wie Paulus sagt, alle Creatur sich befindet, falls sie ihr in der Natur entstandenes Leben in dieser fixirt und die erste Flüssigkeit ihrer Natur durch den Fall eingebüsst hat) sich unselig und in Zwietracht ihrer eigenen Naturwidrigkeit und Geistwidrigkeit ihres Ichs und Nichtichs befinden. — Denn zum Begriffe der realen Freiheit gehört doch auch (mit Erlaubniss unserer Moralisten) die Naturfreiheit, welche nicht Naturlosigkeit ist, sondern Besitznahme der Natur, weil die Naturfreiheit des Geistes auf seine Natur zurückwirkt, diese zur verklärten Leiblichkeit vollendend und hiemit aus der Unruhe ihrer sechs Tagewerke (Gestalten) in die Ruhe (den Sabbath) einführend. Gloria spiritus, salus naturae u. u.

nicht mit ihrem ganzen Stocke, wie sich J. Böhme ausdrückt, d. i. mit ihrer ganzen Natur, in die Gottheit zu erheben vermag, sondern nur mit ihrem Willensgeiste (Odem), und dass nur dieser Odem von der Creatur in Gott, von Gott wieder in die Creatur eingeht, als Geist, den sie athmen*). Wobei ich Sie, m. H., auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes: Geist, aufmerksam mache, sowohl was die Unfasslichkeit (Unaufhaltbarkeit oder Unsperrbarkeit) desselben als Substanz, als was dessen in sich (immanent) wie aus sich (emanent) sich äusserndes Spiriren, Aus- und Eingehen, oder Aus- und Einathmen betrifft. Unter Geist versteht man nemlich eine Substanz, die nicht gefasst werden kann, falls sie nicht frei sich selber zu fassen gibt, exponirt oder ihre Subject-Objectivität gleichsam öffnend aufhebt und suspendirt. Wenn man darum Gott den absoluten Geist heisst, so denkt man sich ihn als die absolut allbefassende, absolut unfassliche Substanz; in welchem Sinne auch der Psalmist sagt: „Du lässest aus deinen Odem, und sie (die Creaturen) entstehen, du ziehest deinen Odem zurück, und sie vergehen.“ — So gibt sich auch die Luft dem athmenden Feuer durch ihre Remission zwar zu fassen, aber, im Feuer ihr intenses Kraftmoment wieder gewinnend, geht sie mit dieser gewonnenen Kraftbeute als unfasslich von demselben Feuer wieder aus, und gewinnt ihre Unfasslichkeit vom Feuer oder ihre Unentzündbarkeit von ihm, und umgekehrt die diese Entzündung des Feuers besänftigende Macht eben nur durch diesen Eingang und Durchgang durch das Feuer, und so gewinnt im Organismus jedes Glied seine Selbheit nur dadurch, dass es diese den übrigen Gliedern gibt, und, nur für andere seiend, ist es für sich, so wie es, gegen alle anderen seiend, alle andere gegen sich hat, und also mittelbar gegen sich ist. Wesswegen J. Böhme sagt, dass der Wille, sich in sich entzündend, im Feuer zum Geiste, zur Bestimmtheit oder Gestalt, sich erhebt, welcher, ein- und ausgehend, sich und sein Feuer hiemit kreisend erhält. — Eine ähnliche Scheidung unseres Wesens, als die so eben als den Aufgang des

*) Eben so sinnreich als zart nennt Bernhard den Odem (das durch wechselseitige Spiration entstandene Agens) den Kuss der Spirirenden.

Bildes Gottes in uns bedingend bemerkte, gewahren wir übrigens in jeder Himmelfahrt der Liebe in uns, welche gleichfalls nicht anders als durch eine Präcipitation oder Occultation, somit durch ein Niederhalten des natürlichen Elementes (durch das zum Schweigenbringen der irdischen Begierde) zu Stande kömmt, und ehe diese Präcipitation des selbstsüchtigen Princips, und gleichsam Destillation des lauteren Spiritus aus ihm, noch nicht geschehen ist, sind weder Liebe noch Freundschaft bleibend, kräftig und wahrhaft. Wird darum diese Scheidung von der Creatur gehemmt, so kann auch jenes Aufsteigen in ihr nicht erfolgen; wer sich selber nicht erniedriget (vertieft oder demüthiget), kann nicht erhoben werden, die göttliche Idea kann in einer solchen Creatur nicht zur creatürlichen vollen Manifestation oder Realisirung kommen, und sie muss dagegen in die nichtcreatürliche Stille zurück gehen, und stumm und wirklos, gleich einer verblichenen Figur, in dieser Creatur stehen bleiben. Da aber die Creatur diesen nur leer in ihr stehenden Thron weder zu vertilgen, noch mit ihrem oder einer anderen Creatur Bild (als Götzenbild) standhaft zu besetzen vermag, so muss es in diesem tantalischen Bestreben zum Widerspruche ihrer Subjectivität und Objectivität kommen. Eine solche Creatur wird sohin mitte- oder gottleer, und zwar nicht nur mitte- oder centrumleer, sondern mitte- oder gottflüchtig werden, und aus der lichten und erleuchtenden, aus der erfüllten und erfüllenden, aus der reichen und bereichernden, aus der leichten und leichtmachenden Existenzweise wird sie in die finstere und verfinsternde, in die leere und leerende, in die arme und beraubende, in die schwere und belastende fallen. — Wesswegen man auch nur von dem Lichtgeiste sagen kann, dass er naturfrei und naturbefreiend ist, nicht aber von dem Finstergeiste, welcher der Macht der Natur anheimfällt, und welche sich gegen ihn als geistwidrig, wie er gegen sie als naturwidrig, erzeigt.

XX. Vorlesung.

Der Ihnen, m. H., in den letzten Vorlesungen aufgestellte Begriff von Gott, als der sowohl immanent als emanent (im Abbilde) sich subjectivirenden Mitte sowohl seiner selbst, als alles dessen, was von ihm ausgegangen, in ihm befasst, und zwar in seiner Unterschiedenheit sowohl als in seiner Nichtunterschiedenheit zugleich in ihm befasst bleibt, — dieser Begriff, sage ich, wirft ein neues Licht auf die Lehre von der Einheit Gottes, und zwar nicht als abstracter Einheit (als summarischen Collectivbegriffs aller Geschöpfe *), sondern als absoluter Einzigkeit, Alleinigkeit oder Individualität. Der Unus (die Monas) manifestirt sich nur als Unicus, und die Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit aller Einzelnen als solcher würde keinen Sinn haben, falls man sie nur abstract, und nicht in der Identität oder Einzigkeit des sie Einenden fasste, was ja suo sensu schon für jede Gattungs-Einheit

*) Was jeder von Vielen nicht hat, die Autorität, das haben sie auch alle zusammen nicht, wenn sie auch noch so ernsthaft sich als constituirt erklären; und was kein Geschöpf in sich hat (das Schöpferische), das haben sie auch alle zusammen nicht. So sagt z. B. der Atheist Dupuis (Origine de tous les Cultes, Préface p. XVIII): „Tout ce qui ne porte pas le caractère d'être improduit et indestructible, et d'agent éternel, souverain, n'ayant jamais pu être pris par aucune nation, par aucun homme pour divinité &c." — und gleich darauf ist ihm das univers als collection de toutes les créatures dieser Gott. Wenn man übrigens sagt, dass nur Gott wahrhaft ist, so will man hiemit nur sagen, dass alle Creatur nur dadurch ist, dass sie von Gott sein gemacht wird. Der Pantheist oder Spinozist vermengt aber dieses hervorbringende Sein mit dem hervorgebrachten, indem er letzteres leugnet, und hiemit eben den Mangel seiner speculativen Einsicht bezeugt.

gilt, wenn es schon gewiss ist, dass die zeugende Monas sich nur mittels der Sonderung als gleichsam Gliederung mit dem Einzelnen als gleichfalls Concretem, mit sich im Bilde zusammenschliesst. Diese Anerkenntniss Gottes als des absolut Einzigen und eben darum allein Einigenden ist übrigens so unzerstörbar im Menschen, dass alle Systeme, Lehren und Meinungen über die Natur und Ursachen der Dinge, selbst die ungereimtesten nicht ausgenommen, dieser Einheit Anerkenntniss voraussetzen, was auch schon das Wort: Universum sagt; so dass es keine Lehre gab, gibt und geben wird, selbst die des Atheismus nicht ausgenommen, welche diese erstaunenswerthe Einheit aus dem Gesicht verloren hätte oder verlieren könnte *). Die erhabenen Lehren der Alten über die Monas sind bekannt, und so bewies z. B. Proklus, dass, falls alles Seiende (unmittelbar oder mittelbar) nicht von einer und der alleinigen oder derselben Ursache ausginge und in ihr bestünde, kein Seiendes eine Ursache hätte, folglich auch in seiner Sphäre selbst wieder nur Sache oder verursacht und nicht ursachend sein könnte, diese Pseudoursachen müssten sich haltlos im Kreise als gleichsam im Wahnsinn bewegen, oder vielmehr ineinander stürzen, es stünde nirgend eine Präexistenz fest, weil doch nur das Unbewegliche bewegend oder Bewegung ertheilend ist, nur das Unveränderliche verändernd, und die selbst aus der Ewigkeit herausgehaltene Zeit doch nur aus jener begriffen werden kann. Hiemit aber, sagt Proklus, bestünde keine Ordnung und keine Gewissheit, weil das Wissen einer Sache das Schauen ihrer Ursache ist (per causas scire), und von einem abstract gefassten,

*) Das heisst, wer die reale Einheit, in welcher das Universum zusammengehalten ist, aus den Augen verliert, muss doch noch die formale Einheit des Universums festhalten. Dass damit indess nichts geleistet wäre, bedarf keines Beweises. Alle Monadologie, sofern sie streng durchgeführt würde, verliert die reale Einheit aus den Augen, indem sie die Monaden ihrem Sein nach für absolut erklärt. Monaden aus einer Urmonas hervorgehen lassen, wie Leibniz, ist widersprechend, Gott aber im Glauben festhalten wollen, wie Herbart, indess man behauptet, von den Monaden streng und unwiderleglich zu wissen, dass sie ihrem Sein nach absolut seien, widerspricht sich nicht weniger. H.

z. B. einem nicht allbestimmten Endlichen keine Wissenschaft möglich ist, wie man den Bruch nur durch die Einheit kennt*). — Das Erkannte und Anerkannte ist darum immer ein Bestimmtes, und der Allbestimmende oder Gott ist darum an und für sich der Bestimmteste, und nicht etwa die Indifferenz oder die Mutterlauge aller Gebilde, die aus ihm hervortreten und wieder in ihn zerfliessen**). Nach welcher monströsen Vorstellung Gott nicht nur einer Geschichte unterläge, sondern einer nie sich vollendenden Geschichte, indem er eigentlich nie und nimmer fertig würde, so wie nach Kant's Vorstellung der Mensch nur darum unsterblich ist, weil er gleichfalls nie fertig wird, oder nie zu dem seinem Gesetze entsprechenden Dasein gelangt.

Derselbe Proklus weiset ferner die Identität des absolut Einen mit dem absolut Guten damit nach, dass er zeigt, dass alles Gute das Einigende dessen ist, was seiner eigenen Güte und Einheit theilhaft wird***). Alle Einung ist nemlich als Ergänzung, Vollendtheit

*) Πρόκλου στοιχείωσις θεολογική. Κεφαλ. ά. Initia philos. ac theol. ex Platonicis fontibus ducta. Edit. Creuzer III, 2 ff. H.

**) Diese Aeusserung kann allein schon zeigen, wie sehr sich Baader's Lehre von jener Schelling's unterscheidet. Denn eben Schelling war es, der jenen unhaltbaren Begriff Gottes als der absoluten Indifferenz wieder aufbrachte, mochte er diese Indifferenz immerhin Identität nennen. H.

***) Ibid. III, 14 ff. Man sieht, wie sehr Baader die Neuplatoniker, besonders Proklus, zu würdigen wusste. Auf die weiter zurückliegenden und obersten Begriffe des Proklus ist Baader hier nicht eingegangen. Wir glauben nicht zu irren, dass er in diesem Falle zum grossen Theil das Gleiche gerügt haben würde, was Dr. J. N. Wirth in seiner geistvollen Schrift: Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie (248—265), an der Lehre des Proklus gerügt hat. Im Gegensatze zu dem schmähsüchtigen Schopenhauer, der den Proklus einen geistlosen Schwätzer schilt, hat Dr. J. U. Wirth den Neuplatonismus, insbesondere die Lehre des Proklus, geistvoller und tiefer aufgefasst und gewürdigt, als irgend einer seiner Vorgänger. Es hat uns daher gewundert und befremdet, dass Dr. C. H. Kirchner in seiner übrigens sehr verdienstvollen Schrift: Die Philosophie des Plotin (Halle, Schmidt 1854) wohl Steinhart's (Meletemata Plotiniana) und Zeller's (die Philosophie der Griechen) gedenkt, aber Wirth gänzlich ignorirt. Man kann und muss Kirchner's Behauptung beistimmen, dass es ein grosses

und Integrität oder Erfülltheit des Gesetzes ein Gutes, und der Begriff des Einen fällt somit mit jenem des Guten, der Begriff des Einigenden mit jenem des Gütigen zusammen, wie in der deutschen Sprache das Wort gut und gottig (einzig) dieselbe Bedeutung hat. Wenn aber Proklus hiebei bemerkt, dass das Eine und Gute die Wesenheit jedes Einzelnen zusammenhält, wogegen die Zerstreuung selbes aus dieser Wesenheit heraussetzt, so fasst er den Begriff der Substantialität doch nur nach der einen Seite derselben, nemlich nach jener ihrer Nichtzerstreutheit, Nichtgleichgültigkeit oder Nichtgetrenntheit, nicht aber zugleich nach der anderen Seite, oder nach ihrer Nichtconfundirtheit, Nichtverwirrtheit oder Nichtgegliedertheit. Wie nemlich das Expansive in seiner Dissemination oder Zerstreutheit kraftlos ist, weil es nichts hat, in dem es seine Expansion bethätigen kann, so ist das Condensive in seinem Collapsus gleichfalls kraftlos, weil es nichts in sich hat, gegen welches es seine condensirende und enthaltende Kraft erweisen kann; und dieses gilt sowohl für den Fall, wo sich beide feindlich einander verwickelnd hemmen, als wo sie sich freundlich einander entwickelnd unterstützen. Die Weite, sagt

Verdienst Hegel's war, den Neuplatonismus ganz als griechische Schöpfung behandelt zu haben, aber man wird noch mehr Dr. Wirth Recht geben müssen, wenn derselbe (l. c. S. 241) sagt: „Der Geschichte (der Philosophie) des letzteren (Hegel's) liegt eine Ahnung der hohen Stellung des Neuplatonismus zu Grunde und diese ist einer der tiefsinnigsten Gedanken seines Werkes. Aber wie grundfalsch im Uebrigen seine Ausdeutung desselben sei, werde ich später zeigen: Hier erinnere ich nur daran, dass, wenn Hegel (B. III, S. 12) als das Charakteristische des Neuplatonismus das Denken bezeichnet, das sich selbst denkt, er ihn ganz in sein eigenes System umdeutet, dass man, da er ebenso mit den früheren Systemen verfahren war, durchaus nicht den Fortschritt einsieht, welchen die Philosophie im Neuplatonismus über die früheren Systeme hinaus gemacht hat.“ Diesen Fortschritt findet Wirth darin, dass die Neuplatoniker in die tiefste, die principielle Identität der Gegenstände des Wissens, namentlich des Idealismus und Realismus eingedrungen sind. „Damit erreichte der philosophische Genius der Griechen die höchste Höhe des Idealismus, dessen überhaupt die antike Welt fähig war. Aber eben jene Vertiefung war auch zugleich der tiefste Bruch des Geistes mit der Sinnenwelt.“ Daher der Dualismus des Neuplatonismus. H.

J. Böhme, sucht die Enge, wie diese die Weite, das Leere will voll sein oder aufgehoben, und das Volle leer oder aufhebend, und der von der Einheit in beiden zugleich geweckte Widerspruch ihres abstracten Seins treibt sie beide zueinander und ineinander, wodurch allein dieser doppelte Widerspruch aufgehoben wird. — Woraus Sie, m. H., um es hier im Vorbeigehen zu bemerken, sowohl die abstracte Natur des nicht erfüllten Verlangens (als eines erweckten Widerspruchs) einsehen können, als auch die Polarität desselben, oder seine dualistische Natur, als attractio oder actio in distans. Wenn schon dieser Gegensatz kein gleichartiger ist (Gleichartiges aggregirt sich bloss und eint sich nicht*), wie denn die deutsche Sprache diese Ungleichheit damit bezeichnet, dass sie das active männliche Verlangen die Begierde, das passive weibliche Verlangen das Sehnen nennt; unter der ersteren den Trieb verstehend, ausser allem zu sein und alles in seiner Macht subjicirt (aufgehoben) zu halten, unter dem letzteren den Trieb, in allem zu sein und sich allem zu subjiciren oder zu geben. Mater, materia. Nun entzündet sich aber eben der Wille, wie J. Böhme**) nachwies, in der Conjunction dieses activen und passiven Verlangens zum Geist, und es gereicht eben nicht zum Ruhme der Philosophie, dass sie die Erkenntniss dieses pneumagonischen Processes, nach seinen von jenem Denker bereits angegebenen Hauptmomenten, sich noch nicht eigen gemacht hat.

*) Es ist darum sonderbar, dass man in der Lehre von der Identität des Subjects und Objects das fieri vom esse trennt, oder den Process des Identificirens, Einens oder Ausgleichens, als ein nur vorübergehendes Mittel betrachtet, da doch diese Identität sofort verschwände, so wie der Ausgleichungsact gehemmt würde, oder müssig stille stünde.

**) Ueber Böhme's Lehre vergleiche man den III. und den XIII. Band der vorliegenden Gesammtausgabe der Werke Baader's. H.

XXI. Vorlesung.

Wenn Sie, m. H., aus meinen bisherigen Vorträgen über die Religionswissenschaft, wie ich hoffe, bereits zur klaren Einsicht gelangt sind dessen, was selbe eigentlich noch nicht ist, wohl aber werden kann und soll, so halte ich es für gut, ehe ich in meinem gegenwärtigen Vortrage des propädeutischen Theils der speculativen Dogmatik mich zur Betrachtung des Verhaltens des Menschen zur Welt wende, Ihre Aufmerksamkeit vorläufig auf zwei, minder als es sein sollte, beachtete Quellen der seit geraumer Zeit unleugbar in dieser Wissenschaft eingetretenen Stockung hinzulenken; welche nach meiner Ueberzeugung in der Nichtbeachtung der mit dem Namen der Mystik bezeichneten Leistungen und Aufstrebungen der Speculation in Deutschland, besonders im 14. und 15. Jahrhundert zu finden sind, so wie darin, dass man zu wenig der Religionswissenschaft oder, wie man will, der Mystik nachforschte, wie selbe bereits bei den Juden bestund*). Ich finde nun um so minder nöthig, über die erste

*) Selbst L. Feuerbach sagt, die Schriften der Mystiker seien häufig voll der tiefsten und genialsten Ideen, wenn gleich nicht in wissenschaftlicher Gestalt ausgeprägt. Eine umfassende gründliche Geschichte der Mystik fehlt noch. Ueber die jüdische Mystik (Kabbalah) und ihre Literatur vergleiche man Lutterbeck's Neutestamentliche Lehrbegriffe I, 223—254. — Ueber die Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts vergleiche man: Reformatoren vor der Reformation von Ullmann. 2 Bde. 1841—1842. — Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts von Franz Pfeiffer. — Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen durch Friedr. Böhringer. Zweiten Bandes dritte Abtheilung auch unter dem besonderen Titel: Die deutschen Mystiker des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts. Zürich, Meyer und Zeller 1855. H.

dieser zwei Ursachen des Verfalls der speculativen Theologie mich hier zu erklären, als es eben mein Beruf und mein Thun ist, die vergessenen und verkannten Leistungen dieser früheren Speculation wieder in die Philosophie einzuführen, wie ich denn überzeugt bin, dass gerade diese Verkennung, Nichtachtung, ja Unterdrückung des freien Aufschwungs der Speculation an der Kirchenspaltung wenigstens grossen Theils Schuld war. — Ich will hier also bloss einige Betrachtungen über jene zweite Quelle der dermaligen Verflachung in der Religionswissenschaft Ihrem weiteren Nachdenken anheimstellen:

Die Religionswissenschaft sollte sich aus dem Judenthum frei, wie die Blüthe aus der Knospe, in das Christenthum entfalten; wie denn auch Christus dieser Wissenschaft der Juden Zeugniss gibt, indem er zum samaritischen Weibe sagt: „Ihr (Nicht-Juden) wisset nicht, was ihr anbetet, wir (Juden) wissen aber was wir anbeten, denn das Heil kömmt von den Juden“; — so wie Christus sagt, dass er nicht kam, das Gesetz (die Schrift) aufzuheben, sondern zu erfüllen oder zu entwickeln. Diese freie Entwickelung der Wissenschaft würde auch beim Eintritte des Christenthums erfolgt sein, falls die Juden dem Geiste ihres Gesetzes treu geblieben, selben auch in ihrer Intelligenz hätten frei gewähren lassen, wovon aber bekanntlich das Gegentheil geschah. Diese Verfinsterung, Geistlosigkeit und Verstocktheit der jüdischen Nation wirkte aber nicht nur hemmend auf die Erleuchtung aller übrigen Nationen zurück, sondern diese schädliche Rückwirkung besteht zum Theil noch. — Wenn und weil nemlich diese Nation vor allen dazu berufen war, die geistige Leuchte und Stütze aller anderen Nationen zu sein, so musste die Verfinsterung bei letzteren in demselben Verhältnisse zunehmen, in welchem die jüdische Nation ihrer Sendung untreu ward. Wenn nun schon die Beschlüsse des Schöpfers unabänderlich sind, und sein Gesetz durch und gegen jene fortgeht, mit welchen und für welche selbes hatte fortgehen wollen, und wenn Gott schon die Kräfte und das Licht seines Geistes anderen Nationen vertraute, so konnte doch der offenbare Erfolg nicht mehr jener sein, welcher er geworden sein würde, falls die Ausführung der göttlichen Beschlüsse in der ersten

Hand geblieben wäre, wie denn auch die Manifestationen des Geistes, deren die Juden gewürdiget worden sind, bei keiner von allen jenen Nationen wieder zum Vorscheine kamen, welche statt ihrer in die Rechte des geistigen Cultus eintraten. — Im Gegentheil, nachdem auch diese Nationen, eine um die andere, das ihnen anvertraute Heiligthum und den ihnen zur organischen Pflege anvertrauten Samen gleichfalls theils durch Nichtgebrauch theils durch Missbrauch verwahrloseten, so haben auch sie sich mit denselben Gebrechen und Verbrechen beladen als die Juden, und so müssen wir ohne Zweifel als ein Zeichen der Gottesferne in neueren Zeiten es anerkennen, dass gleichsam mitten in einer eingetretenen Sündfluth theils frivolen und niedrigen, theils verbrecherischen Wissens, die Wissenschaft von Gott und seinem Cultus bei den sich so nennenden christlichen Völkern völlig sich verflachte, welche Verflachung und Verfinsterung einerseits dem einfältigen Aberglauben, andererseits dem frechen und rohen Unglauben förderlich ward. Wie ferner die Juden, die Geistigkeit ihres Cultus völlig aus dem Gesichte verloren habend, Denjenigen verkannten, welcher kam, um dieses Geistesgesetz vor ihnen und für sie, durch sie aber für alle übrigen Nationen zu erfüllen, und wie sie darum, anstatt in der wahrhaften Bedeutung des Wortes die Leuchte aller Völker zu werden, sich nur zur finsteren Belegung des Lichtspiegels machten, der nun von ihnen aus doch in die Welt strahlte, — so haben auch hierin die sich so nennenden Christen, an welche die Sendung der Juden überging, diesen wenig vorzuwerfen. Viele nemlich, welche sich der Macht der Idee (der Mystik im wahren Sinne des Wortes) auch in unserer Zeit in demselben Verhältnisse verschliessen, in welchem man ihnen dieses Licht nahe bringt, muss man die Juden des neuen Testamentes nennen, weil sie gleichfalls, anstatt dieses Licht activ zu verbreiten, und somit der activen Assistenz desselben Zeugniss zu geben, nur mit dem passiven und negativen Theile ihres Berufes sich begnügen zu dürfen vermeinen, auf jene vis inertiae trotzend, deren sie sich indess, da sie nicht Menschenwerk ist, wenigstens auch nicht zu rühmen haben. — Und es kann dem Beobachter nur leid thun zu bemerken, dass noch immer wenig genug von der Einsicht verspürt

wird, dass der Missbrauch der Intelligenz von Seite der Gegner der Religion hauptsächlich im Nichtgebrauche derselben von Seite ihrer berufenen Vertheidiger seine Stärke findet, und dass die Speculation nur in demselben Verhältnisse irreligiös geworden ist, in welchem die Religionslehre unspeculativ oder geistlos ward.

Da nun aber, wie wir vernahmen, die christliche Religionswissenschaft sich nicht, wie sie hätte sollen, aus und an der Wissenschaft und Tradition der Juden frei entwickeln konnte, welche letztere sich frühe neidisch und feindlich gegen erstere verschloss und mystificirte, so musste sich freilich die Speculation der Christen an jene der Heiden wenden, wie es denn nachdenklich ist, dass besonders an der griechischen Philosophie diese Entwickelung geschah, wie z. B. ohne die Schriften eines Neuplatonikers, welche unter dem Namen jener des Dionysius Areopagita*) be-

*) De Dionysio Areopagita scrips. Baumgarten-Crusius in Commentt. Theolog. collectae a Rosenmüller, Maurer et Fuldner II, 1. — Dissertatio de Dionysio Plotinizante scr. Engelhardt. — De origine scriptorum Areopagiticorum. Erlangae. 1822. — Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet von Engelhardt. Zwei Theile. Sulzbach 1823. — Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagiten, mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen, von Carl Vogt. Berlin, Herbig 1836. — Geschichte der Philosophie von Heinrich Ritter VI, 515—535. Man darf nicht übersehen, dass Baader den Einfluss der neuplatonischen Philosophie auf die Entwickelung der christlichen Theologie keineswegs als einen wohlthätigen ansieht, am allerwenigsten in der Art, wie er durch die dem Dionysius unterschobenen Schriften, also durch einen Betrug, bewirkt worden ist. H. Ritter behauptet, der Kern der Denkweise der Schriften des Pseudo-Dionysius sei heidnisch, von der christlichen Lehre habe er nur die äusserliche Formel und die äusserlichen Gebräuche angenommen, es sei ein ausgezeichneter Beweis von Schwäche im Verständnisse fremder Lehren, dass ein Mysticismus, welcher auf einer solchen (heidnischen) Grundlage beruht habe, dennoch so lange Zeit habe Beifall finden und von den orthodoxesten Kirchenlehrern als Muster habe betrachtet werden können. C. Vogt sagt, Niemand, der die Schriften des Pseudo-Dionysius prüfend und mit Vergleichung verwandter Erscheinungen lese, werde sie für das Erzeugniss einer eigenthümlichen Denkweise, eines an origineller Kraft reichen Geistes gelten lassen. Dagegen findet Görres (die christliche Mystik I, 233) in den Schriften des Pseudo-Dionysius den Versuch, zu zeigen,

kannt sind, kein Scotus Erigena, kein Thomas Aquin &c. gelehrt haben würden*). — Begreiflich ist es nun, dass hiemit die Aufmerksamkeit von den jüdischen Quellen der Religionswissenschaft immer mehr abgelenkt ward, und letztere endlich ganz in Vergessenheit kamen, obschon die Schriften des alten Bundes auf die Existenz dieser Quellen beständig hinweisen, zum Beispiel auf den Begriff des Messias oder Christs, der nicht etwa erst mit dem Eintritte des Christenthums selber entstund, dessen Ursprung aber noch minder in dem Heidenthum selber zu suchen ist, obschon Reflexe von ihm auch in den heidnischen Mythen, als Abkömmlingen éiner gemeinsamen Familien- und Patrimoniallehre, zu finden sind. — Man darf übrigens nicht befürchten, dass, wenn auch hier der Occident sich wieder zum Orient in den neuesten Zeiten zurück wandte, unsere Religionswissenschaft durch dieses Eindringen in die Grabmonumente der Vorwelt selbst sich wieder versteinern dürfte, da sie im Gegentheile, das seit lange an den Ufern des Zeit- und Lebensstromes gleichsam abgesetzt Bliebene wieder in selben aufnehmend, nur ein neues Moment ihrer Kräftigkeit und Lebendigkeit gewinnen wird.

dass Alles, was die Schule aus allen Theilen der Welt zusammengetrieben, reiner, tiefer begründet in seinen Principien, umfassender in seiner Ausbreitung schon im Christenthum enthalten gewesen sei. Adolph Helfferich (Die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen I, 133) erblickt in den Schriften des Pseudo-Dionysius die Physiognomie, gewissermassen das Glaubensbekenntniss einer kirchlich-religiösen Richtung oder Partei in der ersten Periode der christlichen Kirche. H.

*) Dass Scotus Erigena, Thomas &c. ohne den Pseudo-Dionysius nicht gelehrt haben würden, ist wohl etwas zu viel behauptet. Doch unterliegt es keinem Zweifel, dass die angeblichen Werke des Areopagiten für Scotus Erigena's wissenschaftliche Richtung nicht nur äusserst wichtig, sondern sogar entscheidend wurden. Vergl. Helfferich: Die christliche Mystik I, 182, 185. H.

Drittes Heft.

1833.

Sr. Durchlaucht

dem Herrn Fürsten

Ludwig Erato von Oettingen-Wallerstein,

Kronobersthofmeister des Königreichs Bayern, erblichen Reichsrathe, Königlich Bayerischen Staatsrathe und Staatsminister des Innern, fürstlichen Ritter des St. Hubertsordens, Grosskreuz des Königlich Bayerischen Civilverdienstordens, des Königlich Würtembergischen goldnen Adlerordens und des Grossherzoglich Badenschen Ordens der Treue &c. &c. &c.

Ehrfurchtsvoll zugeeignet

vom Verfasser.

Dem Theologen wie dem Nichttheologen kann und soll auch dieses dritte Heft meiner Vorlesungen über speculative Dogmatik die doppelte Ueberzeugung geben, einmal: dass seit lange sowohl die Vertheidiger als die Befehder der Religion von der Erkenntniss und dem Verständnisse gewisser Vital- und Radicalwahrheiten abgekommen sind, ohne deren Wiedererwerb jene Vertheidigung, besonders in unseren Zeiten gegen die in selbem herrschend gewordenen Letal-Doctrinen, nicht mehr zu leisten ist; und dann: dass das blosse Festhalten dieser Centralwahrheiten, falls man nemlich ihre nothwendig fortschreitende, jeder Zeit und ihrem besonderen Bedürfnisse entsprechende Entwickelung versäumt, und letztere somit in Stagnation kommt, kein Erhalten dieser Wahrheiten mehr ist, sondern ein Aufhalten und hiemit Obscuriren der Religionserkenntniss selber. Was dann die Folge hat, dass der Protest gegen die Religion sich mit dem Proteste gegen die Hemmung der Evolution der Intelligenz verbindet, und durch ihn sich verstärkt, ja den Schein eines Rechtes gewinnt*). — Wollte man aber

*) Ich habe in diesem Sinne anderwärts gesagt: Wenn der Pietist seinen Vernunftgebrauch darum aufgibt, weil er die Religionswahrheiten für unerforschlich hält, so bedenkt er nicht, dass der Mensch eine solche Unerforschlichkeit doch nur auf dem Wege des aufrichtigen Forschens und im freien Gebrauche der Vernunft inne werden könnte. Das Thun dieser lichtscheuen Frommen unserer Zeit ist nicht minder die Zeit befehdend, als jenes der Nichtfrommen; denn Alles, was die Ueberzeugung verdunkelt, dass der Staat die vernünftige bürgerliche Freiheit, und dass die Kirche die Freiheit der Intelligenz begründet, führt dort wie hier zum Revolutionismus.

ein solches Aufhalten der Evolution etwa damit entschuldigen, dass mit der Wahrheit und dem Lichte auch die Unwahrheit und die Finsterniss sich zu entwickeln streben, und hiemit also Gefahr verbunden ist, so wäre dieses eigentlich nichts Besseres, als den zeitlichen Schöpfungsprocess selber aufhalten wollen, weil dieser eben nur mittelst der Erweckung beider dieser Elemente ihre Scheidung möglich macht, und es der Beruf des Menschen ist, dieser Entwickelung und Scheidung vorzustehen, den Irrthum und die Lüge hiebei nicht zu Kraft kommen zu lassen, oder, falls dieses geschehen, selbe wieder zu entkräftigen. Und als einen nicht überflüssigen Beitrag zu einer solchen Entkräftigung bin ich mir bewusst, auch dieses dritte Heft meiner Vorlesungen über speculative Dogmatik dem Studium jener Leser empfehlen zu dürfen, welchen es hiezu nicht an Beruf und Interesse fehlt.

München, den 1. März 1833.

I. Vorlesung.

In meinen Vorlesungen über speculative Dogmatik fortfahrend, finde ich vor allem gut, ja nöthig, mich vorerst gegen einige logische Irrthümer und Vorurtheile zu erklären, welche, wie ich erfahren habe, die meisten meiner Zuhörer aus ihrem philosophischen Cursus zu mir bringen, und welche hauptsächlich ihnen das Eingehen in meine Darstellungsweise erschweren. Um mir also zum weiteren Fortgange der speculativen Dogmatik Bahn zu machen, werde ich für dieses Semester mit einer Reihe von Vorlesungen meist logischen Inhalts beginnen, wodurch Sie, m. H., sich aber doch werden näher zum Zweck geführt sehen, als Sie anfangs wohl meinen dürften.

* * *

Ich habe meine gegenwärtigen Vorlesungen auf dem Anschlagzettel mit den Worten angekündigt:

„Prolegomena zu einer künftigen Wissenschaft des besonderen Verhaltens des Menschen zu Gott in und inner seinem Verhalten zu sich, zu anderen Menschen, zu anderen intelligenten und nichtintelligenten oder selblosen Wesen.“

und der Inhalt dieser ersten und der ihr folgenden Vorlesung soll eine Exposition dieser Ankündigung sein.

Wissend oder nichtwissend, wollend oder nichtwollend, wirkend oder leidend befindet sich der Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens, in seinem zeitlichen Entstehen, Bestehen und wieder Vergehen oder Weggehen in einem fünffachen Bezuge (Rapport), Verhältnisse oder Gemeinschaft, nemlich zu und mit Gott,

mit sich *), mit anderen Menschen (räumlich und zeitlich mit ihm lebenden, oder nicht, verstorbenen und ungeborenen), mit anderen intelligenten Wesen, endlich mit den nichtintelligenten, selblosen Naturwesen nach ihrer verschiedenen Abstufung. Wenn es nun schon gewiss ist, dass in jeder Entwickelungsstufe des Menschen seine Wirkungs- und Leidenssphäre über seine Sehsphäre übergreift, und wenn dieses schon im Zeitleben p. exc. gilt, in welchem man diesen Menschen mit einem im engen finstern Schacht sich befindenden Bergmann vergleichen kann, dem sein Grubenlicht zwar nur eine sehr beschränkte Sphäre beleuchtet, den aber doch sein Compass über sein jedesmaliges kosmisches Verhalten belehrt oder orientirt, — so ist und bleibt es doch gewiss, dass die wirkliche jedesmalige Sehsphäre, so wie seine bewusste Wirkungssphäre immer nur ein ihm Aufgegebenes, und kein fixirt Gegebenes ist, so wie denn schon diese Indetermination seines Erkenntnissvermögens durch dessen Elasticität sich erweiset, gemäss welcher der Mensch mit diesem Vermögen bald als mit einem Telescop ferne Gegenstände sich herbeizuziehen, bald als mit einem Mikroskop zu nahe Gegenstände in seine Sehsphäre sich zu entfernen vermag; und mit Recht ergeht also an den Menschen der Ruf: Sapere aude! **)

Von jenem fünffachen Bezuge des Menschen ist aber éiner, nemlich jener zu Gott, der centrale par excellence, und zwar nicht etwa so als ob selber sich als das Centrum zu jedem der anderen Rapports als zur Peripherie verhielte, sondern so dass er als Centrum inner jedes einzelne Centrum der letzteren fällt, so wie seine Peripherie alle übrigen Peripherien übergreift. Woraus folgt, dass das religiöse Verhalten, wie leider! in der Theorie wie in der Praxis nur zu oft geschieht, nicht neben (sei es nun vor oder

*) Dieser Ausdruck würde unverständlich sein, falls der Mensch nicht als Mitte von mehreren Actions- oder Lebensquellen erkannt würde, von welchen also sowohl ein Bezug zur Mitte als unter sich statt findet.

**) Als erläuternd diese Behauptung dient die physiologische Erfahrung, dass keine fixe Gränze zwischen den willkürlichen oder nichtwillkürlichen Actionen, so wie keine zwischen dem bloss subjectiven Gefühl und der objectivirten Empfindung oder der Anschauung besteht.

nach) jedes andere in éine Reihe gefasst oder gestellt werden soll, sondern inner jedes andere Verhalten, d. h. über selbes, womit denn die Bedeutung dieses Wortes: Inner, im Anschlagzettel, erklärt ist. Verkennt oder ignorirt man aber diese absolute Centralität des religiösen Rapports und Erkennens, so läuft man — ut historia docet — Gefahr, die übrigen Relationen des menschlichen Wirkens und Wissens nicht bloss unreligiös, sondern antireligiös zu treiben und zu fassen. Eine Gottwidrigkeit, die sich z. B. seit geraumer Zeit in der Moral, Aesthetik, Physik und Politik festgesetzt hat. Es gilt aber von der Religionswissenschaft, d. h. von der Wissenschaft des Bezugs des Menschen zu Gott, was von Gott selber gilt, von welchem Gregorius sagt: „Deus manet intra omnia, Ipse extra omnia, Ipse supra omnia, Ipse infra omnia. Superior est per potentiam, inferior per sustentationem, exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem: sursum regens, deorsum continens, extra circumdans, interius penetrans." —

Sie sehen, m. H., leicht, dass die Theologie in dem beschränkten Sinn und zu dem beschränkten Zweck ihrer bisherigen Pflege und ihres bisherigen Vortrags, nicht schon jene centrale und universelle religiöse Wissenschaft sein kann, von welcher hier die Rede ist, und welcher ich unter dem Namen einer speculativen Dogmatik einen besonderen Lehrstuhl zu vindiciren für gut fand. Wenn schon hiemit gegen die Würde und Nothwendigkeit jenes geschiedenen Vortrags der Theologie nicht das geringste eingewendet, sondern nur behauptet werden will, dass, ausser oder inner dieser wie aller übrigen Fachwissenschaften oder Doctrinen, die Bearbeitung, Pflege und der öffentliche Vortrag einer das in allen übrigen Wissenschaften nur auf andere Weise immer wiederkehrende religiöse Wissen im Zusammenhange befassenden Doctrin in unseren Zeiten ein um so dringenderes Bedürfniss geworden, als umgekehrt, wie so eben bemerkt worden ist, eine antireligiöse Doctrin sich durch alle diese Fächer hindurch im Zusammenhange bereits ausgebildet hat, und zwar selbst zum Theil in der Theologie (nemlich in der sich so nennenden rationalistischen), gegen welche antireligiöse Doctrin weder die pietistische Unwissenheit

etwas verfängt, noch die kantisch-kritische Unwissenheit, z. B. der Schule des verstorbenen Prof. Hermes*).

Wenn Sie nun aber von dem hier aufgestellten Standpuncte aus das für eine solche centrale und universale Religionswissenschaft bereits Geleistete mit dem vergleichen, was noch zu leisten übrig ist, so wird Ihnen auch einleuchten, warum ich in meinem Anschlagzettel mich des Ausdruckes: Prolegomena zu einer künftigen Wissenschaft, bediente.

Wenn wir nun schon, wie gesagt, bei unserem Versuche der Begründung und Bearbeitung einer gewissermassen neuen Wissenschaft nicht das Geringste gegen die bestehende Theologie und gegen die Theologen vom Fache haben oder im Schilde führen, wie dieses bereits aus den ersten zwei Heften unserer Vorlesungen über speculative Dogmatik erhellt, so könnte es doch sein, dass wenigstens einige der letzteren (d. i. der Theologen) freilich aus Missverstand um so mehr gegen uns hätten, und um diesem Missverstande zu begegnen, wird es nicht überflüssig sondern dienlich sein, in einige Explicationen hierüber einzugehen, wozu sich in den folgenden Vorlesungen mehreremal Gelegenheit oder Veranlassung finden wird.

*) Ueber die Hermesische Philosophie und ihr Verhältniss zur Kantischen vergl. man: Beurtheilung der Hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum. Von Albert Kreuzhage. Münster, Theissing 1838. „Dieses Bestreben (das Christenthum mit der Kantischen Philosophie in Einklang zu bringen) konnte nur dann scheinbar gelingen, wenn die gänzliche Unerkennbarkeit des Inhaltes der Offenbarung behauptet, und das Christenthum bloss um moralischer Bedürfnisse willen zur Annahme empfohlen würde. Denn nur so, nur durch eine bloss moralische Interpretation jenes Inhaltes konnte denen, welchen die höhere geistige Bedeutung des Christenthums fremd geblieben war, der entschiedene Gegensatz verdeckt werden, der zwischen einer Lehre, welche die ewige Wahrheit für unerkennbar erklärte, und dem Christenthume bestand, das ein bestimmtes, erkennbares, ja geoffenbartes Verhältniss des Menschen zu Gott zum Inhalte hat". H.

II. Vorlesung.

Ich habe in meinem Anschlagzettel von dem Verhalten des Menschen zu Gott in Vergleich mit jenem aller übrigen Wesen als von einem besonderen und einzigen gesprochen, und ich finde es um so weniger überflüssig, mich hierüber, obschon nur vorläufig, hier zu erklären, als gerade hierin das Unterscheidende meiner Darstellung der Dogmatik liegt, und obschon der anthropologische Standpunct, den ich für selbe erfasst habe, auf diese Einzigkeit und Besonderheit des Verhaltens des Menschen zu Gott sowohl in Betreff seines ersten Urstandes als seiner Restauration hinweiset.

Erwägt man nemlich, dass nach der Schrift der Mensch ewig im Namen Jesus in göttlicher Weisheit (ohne Creatur, gleichsam in magischer Inbildung) gesehen, oder dass der Mensch in diesem versehen ward*) — was von keinem Engel oder keiner anderen Intelligenz behauptet wird —, erwägt man, dass nach der Behauptung des Apostels auch die Engel gelüstet, die Geheimnisse des Reiches Gottes in der Gemeine (Kirche) der Menschen enthüllt zu schauen**), und dass diesen sogar das Richteramt über die Engel übertragen wird***) —, erwägt man endlich, dass, gemäss der Schrift, die gesammte dem Vacuum des Zeitdienstes unterworfene Creatur auf die Offenbarung des Gottesbildes

*) 1. Petri, 1, 20. Vergl. Paulus an die Epheser. C. 1, 4; C. 3, 9—12. — Brief an die Colosser. C. 1, 15—20. — 2. Timotheus. C. 1, 9. H.

**) 1. Petri, 1, 12. H.

***) 1. Corinther, 6, 2—3. H.

im Menschen als den Aufgang eines Lichtes harrt *), von dem sie allein ihre eigene Verklärung erwartet, indem ihre (dieser Creatur) Integrität in solidärem Verbande mit der Integrität des Menschen steht **), erwägt man, sage ich, alle diese Behauptungen der Schrift, so wird man sich der Ueberzeugung nahe befinden, dass die höchste Dignität und Virtualität dem Menschen darum bestimmt war, weil selber gleichsam den Schlussstein bilden sollte, und zwar auch abgesehen von jener Katastrophe, in Folge welcher diesem Menschen die Function eines Restaurators übertragen ward; d. h. und wie ich bereits in meinen Sätzen aus einer religiösen Erotik ***) bemerklich machte, die höhere Potenzirung des Menschen als Geschöpfs entspricht der tieferen Fassung des Schöpfers bei seiner Schaffung, welche letztere eben durch jenes Versehensein des Menschen in Jesus ausgesprochen ist.

Freilich liegt aber der Schlüssel zum Verständnisse dieser vorzüglichen Dignität des Menschen in dem Verständnisse des Bildes Gottes, in welches (geistig) und zu welchem (leiblich) der Mensch geschaffen ward, und welches Bild Gottes somit im Menschen zuerst als vollständig creatürlich wesenhaft werden sollte. Denn, wie wir in der Folge vernehmen werden, hat diese Benennung eines Bildes Gottes, auf den Menschen angewandt, eine ganz andere Bedeutung, als jene allgemeine, nach welcher jedes Geschöpf als Product Gott als seinen Producenten theilweise abbildet. Und wenn Christus sagt, dass die Menschen in der Auferstehung (d. i. in der Integration ihres Seins) den Engeln gleich

*) Paulus an die Römer, C. 8, 18—24. Philipper, C. 3, 20—21. H.

**) Der Mensch sollte nemlich nicht bloss der Herrschaft der äusseren Natur sich entziehen, oder diese als nichtintelligente Natur beherrschen, sondern er sollte sie erheben, vervollkommnen oder vollenden (integriren), und den in ihr unterm Fluch vergrabenen Segen wieder zur Auferstehung bringen. Es kann aber nur der Freie befreien, der Erlösete erlösen, der selbst Auferstandene auferstehen machen, nur der Wiedergeborene wiedergebären. — Uebrigens erweiset sich die Superiorität des Menschen auch durch die Erhebung des Menschensohns zur Rechten Gottes, was von keinem Engel in der Schrift gesagt wird.

***) Sämmtl. Werke IV, 179 200. H.

sein, d. h. wie diese androgyner Natur sein werden, so wird hiemit nicht behauptet, dass sie in anderer Hinsicht nicht mehr als die Engel zu werden bestimmt seien. Denn freilich muss man den Begriff dieser androgynen Natur sich bereits eigen gemacht haben, um nicht, wie schon der schriftgelehrte Nikodemus that, die immanente Geburt mit der emanenten, somit die Wiedergeburt mit der fortpflanzenden zu vermengen*), und um folglich jenes hohe Geheimniss des Verhaltens Christi zur Kirche als zu seiner Braut, von welchem Paulus (in dem Briefe an die Epheser**) spricht, nicht zu missdeuten***).

Uebrigens haben bereits ältere Theologen diese höhere und höchste Bestimmung des Menschen, von welcher hier die Rede ist, anerkannt, und ich will Ihnen, m. H., hiemit die Worte eines solchen Theologen des vergangenen Jahrhunderts über diesen Gegenstand mittheilen. „Gott, sagt dieser Theolog, ist der erste Wirkende, die Weisheit aber als das ausgeflossene Wort das erste Rückwirkende oder Receptive; dass nun nicht bloss die in der Weisheit ersehenen unwesentlichen Figuren in die ewige Wesenheit vor Gott gesetzt und creatürlich leibhaft werden sollen, sondern dass diese Weisheit selber in ihrer Centralität durch die Menschwerdung creatürlich leibhaft werden soll, — dass somit die Engel als Winde und die Geister als Feuerflammen (nach der Schrift) gegen den Menschen inferioris ordinis werden sollen, — das hat den Neid des ersten Thronengels erregt, welcher sich hiemit tartarisirte, und über dieses haben sich auch die Philosophen mit dem Teufel geärgert. Aber wir folgen billig dem, in welchem die Gottheit leibhaft wohnt, damit Alles in Gott und aus Gott einmal vor aller Creatur offenbar erscheine."

*) Evang. Johannis III, 4—8. H.

**) Ephes. 1, 22—23, 2, 19—22, 4, 4—6 und 4, 11—17. H.

***) Angelus Silesius drückt sich über dieses tiefste Geheimniss des Christenthums, d. h. des dreifachen Verhaltens des Menschen zu Gott, auf seine naive Weise mit folgenden Worten aus:

„Gott ist dem Knechte Herr, ist Vater seinem Kind,
Und Bräutigam, wo Er Sein' Braut — Sophia — findt."

Auf crasse Weise vergleicht man aber die ewige Geburt des Genitus mit einer numerischen Fortpflanzung, anstatt sie mit der Wiedergeburt zu vergleichen.

III. Vorlesung.

Wollte man einer solchen scientifischen Behandlung der religiösen Wissenschaft, wie wir diese bisher uns angelegen sein liessen, als Bedenklichkeit entgegen stellen, dass die Theologie (Dogmatik) eine abgeschlossene fertige Wissenschaft sei, welcher nichts Neues hinzugesetzt, von welcher nichts hinweggethan werden dürfe, — so würden wir dagegen erinnern, dass die Offenbarung als Gabe an das Erkenntnissvermögen, zugleich — wie dieses von jeder Gabe Gottes gilt — eine Aufgabe für uns ist, mit Hilfe dieser Gabe, als eines Lichtes nemlich, weiter zu forschen. Wie denn Christus Selber das Wort einem Samen, einer Speise und einem Sauerteige vergleicht, und wenn Selber sagt, dass der auf die Steine geworfene Same keine Frucht bringe, dieses wohl auch auf Jene bezogen werden kann, welche diesen Samen der Erkenntniss, anstatt ihn zum Wachsthume zu bringen, in Apothekerbüchsen verschliessen, um ihn, wie sie vorgeben, in seiner Integrität, d. h. um die alte Doctrin gegen Neuerungen, zu bewahren. Als ob man es eine Neuerung nennen könnte, wenn ein Baum, ein Mensch oder eine Doctrin fortwächst in der Zeit, oder als ob eine Hemmung dieses Wachsthums eine Bewahrung jener und nicht vielmehr eine Verwahrlosung wäre.

Nach unserer Ueberzeugung ist im Gegentheile auch hier die rechte, wahre Mitte jene, welche sowohl der Vergangenheit (der bereits erworbenen Erkenntniss) als der Zukunft ihr Recht widerfahren lässt, und, sich in der evolutionären oder aufsteigenden Bewegung haltend, sowohl des retrograden (versteinernden) als des revolutionären auflösenden und verflüchtigenden Strebens Meister bleibt. Zwei Strebungen, welche in dem Dualismus des Zeitlebens

selber wurzeln, und die man beide als anti-evolutionär mit Recht revolutionär nennen kann.

Woraus Sie, m. H., nebenbei ersehen können, nicht nur, dass auch im Erkennen wie im socialen Thun éin und dasselbe Princip uns sowohl vom Servilismus als vom Liberalismus frei macht, nemlich das Princip der von diesen beiden selber freien und gegen selbe schirmenden Evolution, sondern dass eben nur die Geltendmachung und Handhabung dieses Princips die Function jeder legitimen Autorität (cujuscunque ordinis) ist, d. i. dass die Legitimität dieser Autorität als Ursache sich überall in der Legitimität ihrer Wirkungen erweiset und erweisen soll. Ob ich mich nun schon über diesen wahren Begriff der Autorität anderswo hinreichend klar ausgesprochen habe, so will ich doch, um besonders jenem zu unserer Zeit herrschenden Unverständniss zu begegnen, welches die positive Function der Autorität nicht mit ihrer negativen zu reimen vermag, hier noch Einiges, nemlich in Bezug auf die Evolution des religiösen Erkennens, Ihrem weiteren Nachdenken anheim stellen.

Ich behaupte nun, dass der bisher noch schier allgemein vorgetragen werdende Begriff der Autorität darum unvollständig und unrichtig ist, weil man theils die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens ihrer positiven und negativen Function, theils jene des Zusammenwirkens einer äusseren und einer inneren Autorität nicht klar genug anerkennt.

Fasst man aber, wie ich anderswo dieses nachwies, die Autorität als Gründung, so wird sofort klar, dass da ein vollendet Daseiendes oder Formirtes nicht ohne innere und äussere Begründung zugleich besteht, so wie ein nicht Vollendetes nicht ausser beiden zur Vollendtheit gelangt, oder dass es ohne innere und äussere Haltung, sei es nun in liberaler Verflüchtigung, sei es in serviler Versinkung, abgründig wird, wie man sagt: haltungslos zu Grunde geht. Eine innere und äussere Haltung, die aber so wenig ein Aufhaltung seiner freien Bewegung, Evolution oder seines Wachsthums ist, dass sie diese letzteren im Gegentheil bedingt, hervorruft, leitet und schirmt. Alle diese Beschränkungen und Hemmungen sind also nur Mittel zu jenem

Zwecke (des sich Erhaltens und Wachsens oder Vollendens im inneren und äusseren Grunde), und wer foglich diesen Zweck will, der muss auch jene Mittel wollen, und so auch umgekehrt.

Sie haben sich also vorerst mit dem Unterschiede der Begriffe: innerer und äusserer Haltung, innerer und äusserer Haltungslosigkeit, und innerer wie äusserer Aufhaltung wohl bekannt zu machen und diesem Unterschiede nachzudenken, um sowohl den rechten Gebrauch als den Missbrauch der äusseren Autorität in jedem einzelnen Falle gehörig würdigen zu können.

Von irgend einer äusseren Schranke (somit auch: Autorität) werde ich nemlich nur damit frei (welches nicht mit Lossein zu vermengen ist), dass ich, falls sie gut und recht ist (mit der inneren guten Autorität übereinstimmt), sie frei in mich als Bestimmung aufnehme, mich ihr also conformire, — falls sie aber nicht gut und recht ist, das in mir sich findende und hiemit erregt werdende und ihr entsprechende Nichtgute (Unrechte und Schlechte) hiemit verleugnend (in mir tilgend), durch ihre (dieser äusseren Schranke oder Hemmung) Hilfe mich über sie erhebe*). Frei werde ich also in dem einen wie in dem anderen Falle von dieser Schranke, im ersten, indem ich den Geist derselben (des Gesetzes) in mich eingehen lasse, im anderen, indem ich dieses Geistes und seines Anspruchs an mich los werde, weil ich die Basis in mir getilgt habe, durch welche selber mich fassen und mich sich subjiciren konnte.

So z. B. ist die Erfahrung (als bloss historisches Element der Erkenntniss) nur so lange und nur für Jenen eine Schranke seines Erkennens, als er sie nicht zu einer inneren Bestimmung desselben zu machen und zu erheben wusste oder vermochte. Ich kann aber in der Zeit, als in welcher mein Erkennen fortwachsen

*) So leistet selbst die erste Versuchung der nichtgefallenen Creatur den Dienst, ihr die Tilgung ihrer Fallbarkeit oder Versuchbarkeit möglich zu machen. — Insofern du einem Anderen dienst und folgst, hilft dieser Andere dir, dich selber zu beherrschen, und insofern du einen Anderen beherrschest, hilfst du ihm, sich selber zu beherrschen.

soll (Dies diem docet), so wenig dieser Erfahrungsschranke entbehren, als ich der Speise entbehren kann. Ich kann mich aber eben so wenig des Auswirkens dieser Speise entschlagen, als des Auswirkens der Erfahrung (der Historie), und bei beiden läuft es auf einen Scheidungsprocess eines zweifachen Hemmenden sowohl in äusserer als innerer Begründung hinaus, weil mit diesem Scheidungsprocess die Zeit (die Geschichte) anfing und nur mit seiner Vollendung enden kann. In diesem Sinne sagt Paulus, dass das Gesetz (die äussere Autorität als bloss solche) ein Zuchtmeister zur Freiheit ist *), so wie selber sagt: Regieret euch aber der Geist des (wahren) Gesetzes, so seid ihr nicht unter dem Gesetze. Nicht etwa damit, dass ihr dieses Gesetz als Schranke rebellisch bekämpft, um euch gesetzlos (anom) zu machen, auch nicht damit, dass ihr euch selber zu Gesetzgebern (als autonom) aufwerft, sondern damit, dass ihr den wahren Gesetzgeber in euch selber aufgenommen habt, womit sich die Last in Lust, die Schwere in Leichte, die Leere in Fülle, die Finsterniss in Licht euch verwandelt.

Endlich gebe ich Ihnen, m. H., in Bezug auf das bisher über innere und äussere Autorität Gesagte noch zu bedenken, dass beide im Zeitleben nothwendigerweise dualistisch sich entgegenstehen, und dass es nicht nur das fortgehende Problem jedes in der Zeit Lebenden ist (er mag nun selber an der Handhabung der äusseren Autorität Theil haben oder nicht), diesen Dualismus in Einigung aufzuheben, sondern dass diesem Problem sich noch ein zweites beigesellt, nemlich jenes, die Continuität beider und zwar jeder derselben für sich) in der Zeit zu schirmen und zu erhalten, weil nemlich und insofern die Lösung des éinen Problems jenes des anderen bedingt, und die eigenwillige oder eigenmächtige Zerreissung d. h. Tödtung dieser Continuität, welche also nicht mit dem natürlichen Tode zu vermengen ist, jene Einigung, von der wir sprachen, völlig unmöglich macht.

*) Brief des h. Paulus an die Galater, C. 3, 24. H.

IV. Vorlesung.

Wenn, wie wir vernahmen, das Verhalten des Menschen zu Gott in Bezug auf all sein übriges Verhalten (zu sich, zu anderen Menschen, zu anderen Intelligenzen und zu selblosen Naturwesen) ein centrales p. exc., d. h. ein in allen respectiven Centris dieser speciellen Verhaltungen wiederkehrendes oder nie weichendes ist, so folgt hieraus (und weil das Ens centralissimum auch universalissimum ist), dass der Mensch bewusst oder unbewusst, wollend oder nicht wollend, mitwirkend oder nicht mitwirkend, ja (wenigstens im Conatu) gegenwirkend, doch in diesem centralen Verhalten (ingewohnt, beigewohnt oder nur durchwohnt) bleibt, und dass folglich die Benennung eines gottlosen Seins für die Creatur unrichtig ist, insofern ein so genannter Gottloser, ja der Teufel selber, am allerwenigsten von Gott sich los und vielmehr am unfreisten in Bezug auf Ihn sich befindet. Die Gottverleugnenden oder Gottwidrigen, sagt der Prophet, haben keinen Frieden *), und eben weil sie mit Gott in Unfrieden leben, geben sie (nur auf andere Weise als die Guten) Zeugniss von Gott, und ihre Gottesscheue (Theophobie) und ihr Gotteshass bezeugt nur sowohl ihr Unvermögen, Gottes mächtig als jenes, Seiner los zu werden.

Hieraus folgt aber ferner, dass jeder Mensch in jedem Moment seines Zeitlebens zugleich in folgender dreifacher Relation mit Gott steht, wenn schon abwechselnd jede dieser Relationen, einzeln hervortretend, zur dominirenden wird. Der Mensch befindet sich nemlich

*) Jesaia 48, 22. H.

a) wissend und wollend, somit mitwirkend als partielles Centrum concentrisch mit Gott, oder, wie ich mich bei einer anderen Gelegenheit ausdrückte, in Gleichwucht mit Ihm. Wenn nemlich ein einzeln Bewegliches mit dem selbes befassenden Medium gleichwichtig ist (dieselbe specifische Schwere mit ihm hat, oder wenn der Massenpunct des letzteren überall und in jeder Stellung des ersteren in diesem ruht), so bewegt sich auch ein solcher Körper überall frei in diesem Medium, indem er überall, von ihm getragen werdend, in ihm ruht oder gründet. Dieses Medium tritt ihm nirgends und nie als ein anderes, wenn schon immer anders entgegen, und zeigt sich überall als dasselbe Object seines Objects, so wie als das Subject seines Subjects. Und diese Identität des Subjects und Objects, diese Dieselbheit dessen, in welchem dieser einzelne Körper ist, und dessen, was in ihm ist, gibt diesem Körper und verbürgt ihm die Sicherheit wie Freiheit seiner Bewegung sowohl für sich und in Bezug auf das Medium, als in Bezug auf andere in demselben Medium mitbefasste einzelne Körper *).

b) Anders verhält es sich, wenn das partielle Centrum und jenes des befassenden Mediums zwar ineinander fallen, aber in ihren Tendenzen sich widerstreiten, in welchem Falle das einzeln Bewegliche zwar gleichfalls die Identität der subjectiven und der objectiven sich ihm Kundgebung des Mediums inne wird und erfährt, aber nun nicht für sondern gegen sich, und zwar so, dass es sich in seiner Mitte selber gebrochen oder entzweit, als Subject-Object nicht identisch, in seiner Wurzel, finden wird. Der Mensch, oder überhaupt die intelligente Creatur wird in diesem Falle bestrebt sein, um diesen seinen eigenen inneren Widerspruch, so viel möglich, auch nur ertragen zu können, jenem

*) In diesem Sinne der Gleichwucht hat man das Motto von J. Böhme zu deuten:

„Wem Ewigkeit ist wie Zeit,
Und Zeit wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit."

Widerstand von Aussen wie dem von Innen eine doppelte Reaction entgegen zu setzen *). Im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass, da hiebei jede Negation (Ableugnen) nach der éinen Seite eine Position (Anlügen) nach der anderen ist, und umgekehrt, Goethe in seinem Faust dem Teufel einen eben so unwahren, weil abstracten, als eben darum unpoetischen Charakter gab, indem er ihn als den bloss verneinenden Geist darstellte, da man doch an ihm, falls man ihn für den ersten gottverleugnenden Geist nimmt, zugleich jenen geschaffenen Geist erkennen muss, der, sich zuerst gegen Gott erklärend, sich selber für Gott ausgibt oder anlügt, und als solcher den Cultus seiner verlangt. Goethe's poetisches Talent musste darum mit dem Unpoetischen — weil Unwahren — des Gegenstandes in Conflict kommen **).

*) Die in diesem Falle entstehende Skepsis (der Unglaube an die Identität des Subjects und Objects in obigem Sinne) macht, dass der Mensch abwechselnd bald das Innere mit dem Aeusseren, bald dieses mit jenem zu bekämpfen und theoretisch wie praktisch zu leugnen sich bestrebt. Es muss übrigens bemerkt werden, dass jede Abstraction nur eine andere Concretheit im Schilde führt.

**) Der Göthe'sche Faust ruht unstreitig auf der Grundlage pantheistischer Weltanschauung. Das Böse wird im Faust durchaus aufgefasst und dargestellt im Sinne des Pantheismus. Der Ernst der theistischen Auffassung des Bösen fehlt und diess ist der Grund, wesshalb fromme Gemüther bei aller Bewunderung doch des Gedichtes nicht recht froh werden können, während es von den Pantheisten wie ein Evangelium heilig gehalten wird. Schelling, Hegel, J. J. Wagner kannten nichts Höheres. Göthe hatte den Spinozismus in Fleisch und Blut seines Geistes aufgenommen und als genialer Dichter in eigenthümlichen Farben widerstrahlen lassen. Der Einfluss Göthe's auf die Hinwendung Schelling's zum Spinozismus wird nicht geleugnet werden können; Baader nennt irgendwo Göthe geradezu den Papa der neueren deutschen Naturphilosophie. Selbst das Genie Göthe's konnte die im tieferen Grunde unpoetische Natur des Pantheismus und seiner trivialen Auffassung des Bösen nicht überwinden. Ein grosser Dichter, von allen Tiefen der theistischen und christlichen Weltanschauung durchdrungen, würde noch eine ganz andere und ungleich grossartigere Faustdichtung, als die Göthe'sche ist, zu dichten vermögen. Wen die Behauptung befremden sollte, dass der Pantheismus in seinem tieferen Grunde unpoetisch, prosaisch und trivial sei, der besinne sich doch, dass der

c) Ausser dem gottinnigen und gottwidrigen Verhalten der Creatur lässt sich aber noch ein drittes denken, als ein Bestreben: sich zwischen beiden diesen Verhaltungsweisen gleichsam in der Schwebe zu halten. Was aber freilich nicht angeht, und womit eine solche Creatur nur ausser beide jene Verhaltungsweisen gesetzt sich befindet, und, wie ich hier nur im Vorbeigehen bemerke, aus der Dignität und Virtualität eines Mitwirkers in jene eines blossen werkzeuglichen Wirkers herabgesetzt wird *). Und da der Knecht nicht weiss, was der Herr im Hause thut, so muss mit dieser Herabsetzung auch das Nichtwissen oder die Unwissenheit in einer solchen Creatur eintreten.

Wenn nun aber in jedem einzelnen Menschen jede dieser drei Relationen sich fixiren und zur herrschenden werden kann und wirklich wird, so begreift man, da sich Gleiches zu Gleichem gesellt, dass alle hierin übereinstimmenden Menschen stets sich einander nach einer Wahlverwandtschaft suchen, finden und verbinden werden, so dass die Societät zu jeder Zeit eigentlich aus drei Societäten besteht, in welchen das religiöse, das antireligiöse und das nichtreligiöse Interesse mit dem religiösen, antireligiösen und nichtreligiösen Wissen gleichen Schritt halten wird.

Pantheismus Alles und also auch die Handlungen und Gemüthsbewegungen der Menschen nach blindwirkenden Gesetzen erfolgen lassen muss. Was wäre aber dann noch die Liebe? Welche Bedeutung könnte da noch das Tragische haben? Je tiefer ein Dichtergeist in den Pantheismus verstrickt ist, um so unfähiger ist er zum ächten Tragödiendichter und ebenso wird ihm das Höchste in der Lyrik zu erreichen nicht vergönnt sein. H.

*) Nicht mit Unrecht hat vor einiger Zeit ein Sprachforscher das Wort: Organ, als Ur-Gehilfe (Urweib) gedeutet, sei es nun in Bezug auf immanente Formation oder auf emanente Production.

V. Vorlesung.

Wenn ich in der letzten Vorlesung von einer Fixirung der éinen oder der anderen jener drei Relationsweisen des Menschen zu Gott sprach, gemäss welcher die Menschen sich einander zu associiren und dieser Association (durch Raum und Zeit hindurch) Continuität oder Katholicität zu geben und zu erhalten bestreben, so will ich hiemit keineswegs behaupten, dass ihnen (im Zeitleben*) die Freiheit nicht belassen bleibt, aus jeder dieser drei Relationen und Associationen wieder in die andere zu treten. Bemerkenswerth in dieser Hinsicht ist das grosse Moment, mit welchem sich in den ersten Zeiten des Christenthums dieser Associationstrieb geltend machte, wovon wir zum Theil noch jetzt nach den Missionsberichten Beispiele und Proben in jenen Gegenden gewahren, in welche die Kunde des Christenthums zuerst eindringt. — So war es z. B. dasselbe associirende Princip oder derselbe Geist, welcher sich des Petrus zur Aussprache bediente, und welcher zugleich innerlich in jedem seiner Zuhörer sich hörbar machte, so dass derselbe Geist in Jeden von Aussen hinein wie von Innen heraus sprach, und somit freilich Jeder den Apostel in seiner eigenen Sprache zu hören vermeinte. Bemerken wir doch Aehnliches selbst bei magnetisch Wachenden, welche gleichfalls den zu ihnen Sprechenden mentaliter verstehen, obschon ihnen

*) Die Offenhaltung oder Flüssighaltung dieser drei Relationssphären charakterisirt eben die Zeit. Wenn übrigens hier zwar von einer dreifachen Associationsweise gesprochen wird, so kann doch nur die religiöse als wahrhafte Association gelten, wie nur das religiöse Wissen das wahrhafte Wissen ist.

die Gabe, sich mental oder central auszusprechen, gänzlich zu fehlen scheint*).

Im Vorbeigehen bemerke ich, dass Sie, m. H., aus dem Ihnen zur Hand gegebenen Schlüssel des Verständnisses der Gabe der Sprachen (im Sinne der Apostel) zum Verständnisse jener babylonischen Sprachverwirrung (als trennender und repulsiver, nicht gliedernder Sprachenzertheilung) mit einigem Nachdenken gelangen können, von welcher Zungen- (Völker-) Wiedereinung (Reliirung) mittelst einer Universalsprache hier (am Pfingstfeste) gleichsam anticipando eine Probe gegeben worden ist, wie denn der Begriff der christlichen Religion selber auf dieser associirenden Macht des Logos (als Princips der Sprache) beruht. Wobei Sie folglich als logisches Princip die Einsicht festhalten müssen, dass zwei oder mehrere oder alle Menschen nur dann wahrhaft in Einverständniss wie in Eintracht treten, wenn Keiner sich und Keiner dem Anderen als verstehend und wollend glaubt und folgt, sondern wenn Jeder sein Verständniss und seinen Willen éinem und demselben höheren Verstehen und Wollen frei unterwirft. So dass man also sagen muss, dass es die Menschen nicht von sich, sondern von Gott haben, dass sie unter sich im Einverständnisse (dieses Wort in jedem Sinne genommen) und in Eintracht sein können.

Wir sind hier auf dem Wege der Speculation auf einen Standpunct gekommen, welcher das praktische religiöse Interesse nicht minder als das speculative anspricht, und wir werden darum gut thun, auf selbem uns noch etwas umzusehen.

*) Nicht mit Unrecht hat man die hier bemerklich gemachte associirende Wirkung des Geistes mit jener des Miasma verglichen, und allerdings hat man letzteres aus ersterem, nicht aber umgekehrt, zu erklären. Worüber (nemlich über die Wirksamkeit der Imagination zur Infection) Paracelsus nachzusehen ist. (Eine der bemerkenswerthesten Seiten der Lehre Schopenhauer's ist seine Anerkennung der Realität der Magie. Von Theophrastus Paracelsus sagt er, er gebe über das innere Wesen der Magie mehr Aufschlüsse, als wohl irgend ein Anderer und citirt aus dessen Schriften eine Reihe von interessanten Stellen. Vergl. Ueber den Willen in der Natur. 2. Auflage. S. 107—109. H.)

Von jenen drei Societäten, in welche, wie wir behaupteten, die Menschen alle wirklich zu jeder Zeit und überall sich getheilt befinden, muss man die éine, nemlich jene Classe von Menschen die der Nichtwissenden nennen, welche sowohl gegen das Gute wie gegen das Böse indifferent sich verhalten, und ausser beiden sich (bloss dem Aeusseren [Zeitlichen] lebend als hommes du torrent) halten zu können meinen, darum aber, wie wir vernommen haben, die Knechte und blinden Werkzeuge der beiden übrigen Societäten sind, welche letztere man also im Gegensatze jener die Wissenden nennen muss. Woraus denn freilich folgen würde, dass die bisherige Geschichte im Irrthum war, wenn sie meinte, das religiöse wie das antireligiöse Interesse, deren Spiel in den wichtigsten Weltereignissen nicht geleugnet werden kann, hätte sich von je nicht anders als individuell, und nicht von geschlossenen und sich traditiv fortpflanzenden, wenn schon esoterischen oder geheimen, Bündnissen aus geltend gemacht*).

Man versuche es doch nur aus der Lebensgeschichte eines einzelnen Menschen das Spiel dieser zwei geistigen Triebfedern (des religiösen und des antireligiösen Interesses) so wie den Einfluss wegzulassen, den die Association dieses Menschen mit anderen in diesem Geiste und zu diesem Zwecke auf ihn äusserte, und man sehe, welches schale und geistlose Caput mortuum von einer Lebensgeschichte man dann erhält. Was aber für jeden einzelnen Menschen gilt, das gilt nicht minder für einzelne Völker und für die gesammte Menschheit selber.

Wenn uns die neueren Physiker und Chemiker treuherzig versichern, nichts als handgreifliche und sperr- wie wägbare Materien als existent anzuerkennen, und dann doch — freilich ziemlich ungeschickter Weise — eine Menge unsichtbarer, unsperrbarer und unwägbarer, folglich immaterieller Materien mit jenen

*) Ein bedeutender Theil der französischen Nation meinte geraume Zeit nur indifferent gegen die Religion zu sein, während ihn bereits die antireligiöse Begeistung ergriffen hatte, und zwar nicht bloss individuell, sondern als puissance sociale; woraus sich die Wuth und Inquisition gegen alle Association im entgegengesetzten Sinne erklärt, welche sich in Frankreich bis zur Lächerlichkeit trieb und noch treibt.

ersteren in einer Reihe in ihren Lehrbüchern aufführen, so scheint es, dass die äussere Profan- wie Kirchengeschichte oft genug in ihren Constructionen zu ähnlichen fluides invisibles et incoercibles sich hingewiesen befindet: es scheint, sage ich, als ob jene unsichtbaren Agentien und Reagentien der bedeutendsten Weltereignisse und Epochen oder Katastrophen der Geschichte nicht bloss jenseits, sondern bereits diesseits sich befänden, als ob zwar wenige Bauherren wissend am ewigen Bau — eines Himmel- und Höllenreiches in der Zeit bauten, und als ob nur wenige Lehrlinge und noch weniger Gesellen hieran Theil nähmen, während der bei weitem grössere Theil nichtwissender Taglöhner die nöthige Handarbeit hiezu leistet, ohne zu wissen was er thut, und ohne von jenen Bauherren auch nur die geringste Ahnung, geschweige Kunde, zu haben.

Was aber die Heimlichkeit dieser beiden geistlichen Reiche, von denen wir hier sprechen, besonders verbürgt, ist der Umstand, dass selbst der antireligiöse Bund in der Regel weder Interesse noch Willen hat, direct mit dem äusseren Welt- wie Kirchenregiment in Conflict zu treten, wie denn das Böse mit seiner directen Offenbarung in der Zeit immer mehr verliert als gewinnt *). Zudem ist es die Pflicht, wie das Interesse des äusseren Welt- wie Kirchenregiments sich gegen alle ihre Continuität bedrohenden Störungen zu schirmen, somit also auch von der Existenz solcher esoterischer Bündnisse um so weniger Notiz zu nehmen, als es gewiss ist, dass so wie jene Unsichtbaren sichtbar und ergreifbar werden, dieses entweder ihre eigene Schuld ist, oder dass selbe als Sühnopfer im guten Sinne, falls sie nemlich gesendet sind, fallen, woraus Sie sich, m. H., mit einigem Nachdenken das leibliche und geistige Schicksal jedes Propheten, im guten wie im bösen Sinne dieses Wortes, erklären können.

*) Vult ignorari in seculo, muss man darum von dem Bösen, wenigstens in der Regel sagen; und das Diabolo credere ist von dem Diabolum credere noch zu unterscheiden.

VI. Vorlesung.

Eine geistliche Societät, deren Begriff wir aus dem Begriffe ihrer Centralität in Bezug auf Gott entwickelten, kann nicht ohne geistliche oder geistige centralwirkende Verkehrmittel, nicht ohne geistige Macht bestehen, welche sich gegen jede äussere Macht als potestas zur vis verhält, welche letztere also als ihr Werkzeug sich eben so wenig ihr entziehen, als auf sie zurückwirken kann. Mit diesen unsichtbaren Verkehrmitteln und mit dieser Macht möchte sich es also wohl eben so verhalten, wie es sich mit dem Verkehr der Somnambüle mit ihrem Magnetiseur verhält, welcher gleichfalls allen Jenen ein Geheimniss ist, die sich nicht mit im Rapport befinden*), — oder auch wie mit der Verbreitung von jenen Miasmen, welche nicht durch palpable Stoffe geschieht und folglich nicht sperrbar ist. Hier bietet sich uns indess eine für jeden einzelnen Menschen so wie für die Menschheit im Ganzen erfreuliche Wahrheit dar. Wenn nemlich schon der ins Reich Gottes wie der ins Reich der Bosheit Initiirte dem bloss äusserlich lebenden Menschen ein Geheimniss bleibt, in seinem Sein wie in seinem Wirken, so bleibt doch das Reich der Bosheit für das Reich Gottes blind, und da ersteres die Action des letzteren nicht zu fassen vermag (weil die Finsternisse das Licht nicht begreifen

*) Ennemoser zeigt in seiner Schrift: Der Magnetismus im Verhältnisse zur Natur und zur Religion S. 37 ff., dass sich der Rapport der Somnambüle mit ihrem Magnetismus nicht bloss auf leibliche, sondern auch auf geistige Gefühle und Stimmungen erstrecke. Vergl. das Nachtgebiet der Natur im Verhältnisse zur Wissenschaft, zur Aufklärung und zum Christenthume von Gerber S. 22 ff. H.

können), so vermag sie auch solcher sich nicht zu entziehen, oder mit Erfolg selbe zu bekämpfen. Auch sind es nicht Lichtblicke, welche das Reich Gottes von Zeit zu Zeit in das Reich oder in die Association der Bosheit wirft, sondern Blitze, welche das Weltgericht anticipiren, und freilich oft im bürgerlich- wie religiös-socialen Leben der Völker heftige Erschütterungen bewirken, ohne dass jene die Ursache der letzteren ahnen.

Wir haben in der letzten Vorlesung von der Möglichkeit eines esoterischen Verkehrs der Menschen inner einem esoterischen gesprochen, welcher folglich als loquela intra loquelam jenem status intra statum entspräche, und ich finde es darum für gut, ehe ich diesen Gegenstand wieder verlasse, auch noch hierüber mich deutlicher zu erklären, wenn Sie schon nicht erwarten müssen, dass Sie hiemit was anderes als ein Mittel erlangen, durch eigenes Nachdenken und Forschen in dieser dunklen Sache, über welche unsere Philosophie seit lange in eine unschuldige Unwissenheit verfallen ist, wie Greise oft wieder Kinder am Verständnisse werden, klar zu sehen.

Nicht allein hat man in unseren Zeiten allgemein bei Somnambülen bemerkt, dass sie die mentale (innere oder nicht laut ausgesprochene) Rede vernehmen, und selbe beantworten, sondern man hat sogar wahrgenommen, dass sie Worte, welche der Magnetiseur auf ein Blatt nur haucht, von diesem ihnen vorgelegten Blatte weglesen. Wir hätten also hier jene alte Runenschrift wieder, welche bekanntlich ihre Benennung von Raunen, Einraunen, ins Ohr Sagen *) hat, indem man von dieser Runenschrift behauptete, dass selbe nur zu gewissen Menschen, unter gewissen Bedingungen, spreche oder sich leserlich bezeuge. Es fragt sich nun, ob die äusseren Naturwesen in ihren Figuren oder Gestaltungen und figurbeschreibenden Stellungen oder Bewegungen, ob sie schon selber stumm sind, und der grossen Menschenmenge

*) Selig derjenige, heisst es in einer alten Uebersetzung von Thomas v. Kempen, welcher das Raunen und Liebkosen des Herrn vernimmt, dem Raunen und Liebkosen aber der Welt sich entzieht. — Dieser Begriff des Raunens entspricht übrigens dem Kebel im Hebräischen.

unleserlich und unverständlich, wesswegen diese sie auch für unverständig achtet, — im Grunde doch nichts als eine solche geheime Runenschrift an die Kundigen waren, mittelst welcher denn auch diese unter sich einen Verkehr und ein Einverständniss unterhielten, von welchem die grosse Menschenmenge so wenig wusste und verstand, als von jenen Naturlettern selber. Ich sage noch mehr, es wäre möglich, dass man einen Setzer, welcher z. B. das Hebräische nicht verstände, doch das Kunststück lehren könnte, gewisse Lettern dieser Sprache auf gewisse Weise und zwar so zusammenzustellen, dass irgend Jemand, der diese Sprache verstände, den Sinn dieser Zusammenstellung vernähme, woraus denn für diesen Setzer selbst Folgen entstehen könnten, die ihm freilich unbegreiflich blieben; wenn sie schon Jenen nicht unbegreiflich sein können, deren Geist einer philosophie morte et meutrière wenigstens insoweit noch entkommen ist, dass sie, wie ich anderwärts bemerkte, die Begriffe von Imago, Magnes und Magia *) noch zusammen zu reimen vermögen, und deren Verständniss für die ältere tiefe Bedeutung des Wortes: Signatur, noch nicht völlig plombirt ist, über welche Bedeutung bekanntlich Hegel sich schier als naturabergläubisch oder, wie er meint, begrifflos ärgert.

*) „Die wahre Magie ist in den geheimsten, innersten Kräften unseres Geistes. Unsere Geistesnatur ist in uns aber noch wie verschlossen. Alle Wunder der Geister lösen sich am Ende nur im Wunder unseres eigenen Geistes. Im Magnetismus liegt der Schlüssel, der künftigen Wissenschaft die Magie aufzuschliessen, die Saaten der angebauten Felder zu befruchten, und die Wunder des bildenden Geistes zu zeigen: Magnes, magia, imago!“ Geschichte der Magie. Von Dr. J. Ennemoser. Leipzig, Brockhaus 1844. S. 281. Schopenhauer findet den Grund der Magie im Willen und stimmt darin mit J. Böhme überein, der sagt: „Magie ist die Mutter des Wesens aller Wesen. Die rechte Magie ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. In Summa: Magie ist das Thun im Willengeist. Ueber den Willen in der Natur. Von A. Schopenhauer. 2te Auflage. S. 114. U.

VII. Vorlesung.

So weit Sagen und Geschichte zurückreichen, finden wir bei den ältesten und Urvölkern, und zwar bei den gebildetsten, allgemein die Ueberzeugung herrschend, dass der Sternenhimmel mit seinen theils bleibenden, theils wechselnden Gestaltungen eine solche fortgehende Runenschrift für die Kundigen auf Erden ist, von welcher in der vorgehenden Vorlesung die Rede war, und zwar sowohl zum Behuf ihres Verkehrs mit höheren Wesen, als unter sich. — Man findet aber auch zugleich Anzeigen, dass durch Schuld und Complicität der Menschen diese himmlische Schrift frühe verunreinigt und entstellt ward, und zwar durch usurpirte Elevationen von Wesen und Kräften, welche bis zu jenen Regionen sich nicht erheben sollten. Womit also auf Verbrechen der Menschen in den frühesten Zeiten hingedeutet ward, welche eine kosmische Virtualität derselben voraussetzen, von denen uns jetzt kaum eine Vorstellung mehr möglich ist.

Es ist nun hier der Ort nicht, über diese uralte grandiose Ansicht des Himmels und seiner stets wechselnden Gestalt (vultus oder facies) und deren Bedeutung mich weiter zu erklären *), und ich begnüge mich nur hierüber folgende vier Bemerkungen Ihrem weiteren eigenen Nachdenken zu überlassen.

1) Falls auf solche Weise wirklich zu den Menschen in Zeichen gesprochen wurde, hätten diese freilich gegen die Vermen-

*) J. Böhme vergleicht geradezu den Aufgang des Sternenhimmels jenem der Sophia oder Jungfrau als Corona im Sinne der Hebräer. Als Bild der Weisheit sind darum diese Gestirne die weisenden oder vorschreibenden.

gung der Lettern und Schriftzeichen mit den Schreibern oder Schriftstellern sich zu verwahren, wovon indess früh genug das Gegentheil geschah, wesswegen die Menschen dem Sabäismus oder Gestirndienst anheim fielen; von welchem Naturaberglauben uns übrigens dermalen nicht etwa unsere tiefere Naturkenntniss, sondern nur unser stumpfgewordener Natursinn bewahrt; und es gilt hier, was ich anderwärts bemerkte, dass die Menschen im Verfolge der Zeiten eben so wohl über einzelne Aberglauben sich erheben, und für sie zu verständig, als unter selbe herabsinken und für sie zu dumm werden können.

2) Müsseu wir nicht glauben, dass eine solche Himmels- und Gestirnkenntniss etwa durch eine genauere graphische oder bloss beschreibende Astronomie verdrängt worden ist, indem beide ganz wohl neben oder in einander bestehen können oder könnten, wie man z. B. sehr exact den Weg und die Stelle wissen kann, den ein Eilbote macht, oder welche er einnimmt, und doch über den Inhalt seiner Depesche völlig unwissend sein kann. Wie denn die in der neueren Astronomie als erster Glaubensartikel geltende Voraussetzung — der völligen Identität der Erde mit den Sternen, womit diese alle zu Erden gemacht werden und der Gegensatz von Himmel und Erde geleugnet wird — ganz keinen physischen Grund hat, und die Astronomie als blosse Mechanik weder für noch gegen eine solche Annahme etwas beweiset.

3) Auch die äussere oder bloss beschreibende Kenntniss der Gestirne hatte bei jenen alten Völkern bereits einen Grad der Vollständigkeit erreicht, welchen wir um so minder begreifen können, da ihnen unsere optischen Instrumente fehlten. Astronomie im modernen Sinne und Astrologie bestanden folglich bei jenen Völkern zugleich, wenn schon letztere zur späteren sich verhalten mochte, wie die ältesten Augurien zu unserem dermaligen Kartenaufschlagen.

4) Diese Astrologie hatte aber, was uns hier allein interessirt, immer eine höhere und religiöse Bedeutung, und bezog sich auf irgend einen C u l t u s, und nicht bloss wie einige Neuere meinten, auf die Agronomie und C u l t u r der Gewächse. Selbst aus den ältesten Traditionen und Schriften der Hebräer erfährt man,

dass sie jene Worte der Genesis (dass die Gestirne Zeiten und Zeichen machen und geben sollen, und dass der Himmel ein den Menschen aufgerolltes Buch oder Schrift sei) im astrologischen Sinne deuteten; wie denn die ältesten Himmelszeichen mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets concordiren *). Uebrigens theilte diese Astrologie das Schicksal aller übrigen Wissenszweige des Menschen und namentlich der religiösen, indem sie aus einer erst reinen Wissenschaft zu einer verbrecherischen ward, endlich in unwissenden Aberglauben verfiel**). Denn jede Wissenschaft ist zuerst als deo-data wahrhaft und gut, sie wird aber durch Missbrauch verbrecherisch, und erst aus dieser verbrecherischen Wissenschaft entsteht der Aberglaube, wenn schon unsere Neologen umgekehrt mit letzterem als der stupiditas primogenita den Anfang machen, und aus ihm die wahrhafte Wissenschaft per generationem aequivocam entstehen lassen wollen.

Für den Verfolg unserer Vorträge über speculative Dogmatik wollen wir uns indessen zwei hiemit gewonnene Einsichten merken, nemlich erstens die Einsicht, dass, wenn, wie der Apostel sagt, Gott nie aufgehört hat, sich den Menschen durch die Natur zu offenbaren, die himmlische Natur hierin die erste Stelle einnimmt, und zweitens jene in die Affinität des Aberglaubens mit einer verbrecherischen Wissenschaft, welche Affinität sich besonders zu unseren Zeiten wieder merkbar macht.

*) Erst kürzlich hat wieder ein Theologe (Feldhoff) auf diesen Gegenstand (nemlich auf eine astrologia sacra) rückgewiesen.

**) Dass die Astrologie ursprünglich eine reine Wissenschaft gewesen, wäre eine überaus wichtige Sache, wenn es sich erweisen liesse. Der Sabäismus der Chaldäer verräth aber davon kaum eine Spur, wie man sich aus Stuhr's interessanter Schilderung des chaldäischen Gestirndienstes (in seiner Schrift: Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients S. 396 ff.) überzeugen dürfte. Auch deuten die Schriften des alten Testamentes kaum etwas dieser Art an, indem sie den Gestirndienst als heidnisch und abergläubig verwerfen. Vergl. Buch der Weisheit XIII, 2; Jerem. VIII. 2; Deuteron. IV. 19 u. XVIII, 10. Jesaias XLVII, 13; Jerem. X, 2; Dan. I, 20, II, 2, 10. IV, 4, 6. C. V, 11. H.

VIII. Vorlesung.

Von dieser Digression in den letzten drei Vorlesungen kehren wir zum eigentlichen Zwecke derselben zurück, nemlich vorerst zur Anerkenntniss der Nothwendigkeit eines dem centralen Erkennen des Menschen in jeder seiner partiellen Erkenntnisssphären noch tiefer liegenden religiösen Erkennens, welches darum auch in der Region des Erkennens als reliirend, d. h. als Religion, sich beurkunden soll. Es versteht sich nemlich, dass eine solche Wissenschaft eine centrale par excellence sein muss, weil, wenn jede einzelne Wissenschaft nur central (speculativ) und peripherisch (empirisch) zugleich gepflegt werden kann, es ungeschickt sein würde, zu behaupten, dass die Religionserkenntniss hievon allein eine Ausnahme machen und sich in der blossen (blinden) Empirie zu halten beflissen sein soll. Eine flache Ansicht eines flachen Zeitalters, welche ihre Impotenz mit den Feigenblättern der Moralität und Nützlichkeit zu bergen sich angelegen sein lässt, und denn aber doch mit ihrer Geistleere dem bösen Geiste nur Raum macht, weil der Mensch, so wie er aufhört, in Gott und göttliche Dinge zu speculiren, in Dinge speculirt, die nicht Gott, sofort aber in jene, die gegen und wider Gott sind. So z. B. kann der Mensch auch in der Speculation von Gott nicht abfallen, ohne in die Natur oder in sich zu verfallen, d. h. ohne jene oder sich an Gottes Stelle setzen zu wollen. Wobei es freilich beim blossen tantalischen Bestreben bleibt, weil der Gott auch im Erkennen und Forschen aufgegeben habende Mensch weder die Natur noch sich wahrhaft erkennt, so wie eine unbefriedigbare Natursucht und Selbstsucht das Deficit (der Natur wie seiner selbst) ihm fühlbar macht. Hier gilt nemlich (auch in Bezug auf das Erkennen) der

Spruch: „Quaerite primum regnum coelorum et caetera omnia adjicientur vobis!" Das heisst: so wie du Gott suchst, so findest du mit und in Ihm beide, dich und die Natur; wie du aber Gott nicht suchst, d. h. dein Suchen aus Gottes Suchen herausziehst, so findest du auch weder dich noch die Natur mehr, oder verlierst sie beide. Im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass vielleicht die Menschen nie so weit von Gott und der Natur abgekommen und so tief in sich verfallen sind, als gegenwärtig, und dass sie, wenn sie schon nie unwürdiger der Hilfe Gottes und der Natur sich zeigten, doch sicher diese Gottesleere und Naturleere nie qualvoller fühlten, als gegenwärtig. Wesswegen denn auch eine Restauration der Wissenschaft in unserer Zeit, wie sie derselben bedarf, nicht minder die Theologie als die Naturwissenschaft befassen muss. Und man hat es darum nur, ohne sich in seinen Forschungen irre machen oder aufhalten zu lassen, dem Missverstand, dem Unverstand oder der Bosheit beizumessen, wenn hie und da das aufrichtige Bestreben einer solchen Restauration nicht gewürdigt werden, und ihm selbst der Vorwurf gemacht werden sollte, dass der hiebei eingeschlagene Weg der Speculation theils zum Mysticismus führe und zu bloss theoretischen Grübeleien, theils dem Autoritätsglauben Gefahr drohend sich zeige.

In der That ist es aber nicht das an sich Geheimnissvolle (Mysteriöse) der Vitaldoctrinen der Religion, was sie schwer begreiflich macht, sondern die Mystificationen des menschlichen Unverstandes über selbe, und der sich zu letzterem gesellenden und gemeinschaftlich mit ihm den Obscurantismus im religiösen Wissen fördernden Bosheit des finsteren und verfinsternden Geistes. Denn was jene theils frömmelnden, theils heuchelnden Dümmlinge wollen, das will der Teufel auch, nemlich dass der Mensch blind bleibe, und das herrliche Licht Gottes nicht schaue *). Wer darum immer den freien Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen hemmt, oder den Nichtgebrauch der Vernunft bezweckt, der han-

*) S. Theologische Quartalschrift. Tübingen. 1. H. 1833. S. 81—83. Ueber das Mysterium des Genitor und Genitus. — (S. Werke V. 351—352. H.)

delt eben so sträflich, als Jener, welcher ihrem Missbrauche nicht wehrt, und jene frühere Behauptung F. H. Jacobi's: la raison est athée et doit l'être *), hängt enger, als man meint, mit jener späteren eines französischen Rechtsgelehrten zusammen: l'état est athée et doit l'être. —

Da ich so eben von Mystificationen der antireligiösen Philosophie sprach, so will ich beispielsweise Ihnen, m. H., hier nur éine, jedoch die bedeutendste und bisher so gut als völlig unbemerkt gebliebene dieser Mystificationen ins Licht stellen. Diese Philosophen machen es nemlich seit langer Zeit mit uns, wie wir es mit Kindern zu machen pflegen, denen wir erst Dinge aus den Augen räumen und sodann uns anstellen, als ob wir sie mit ihnen suchten. Das heisst: da unsere Anschauungen, Erkenntnisse und Ueberzeugungen doppelter, beweisender und beweisbarer, Natur, ursächlich und verursacht sind, und die Erweisbarkeit (als Deducirbarkeit) der ersteren sie als solche eben so wohl aufhübe, als die Nichterweisbarkeit der letzteren selbe aufhübe, — so liessen sich jene Philosophen angelegen sein, diesen Unterschied unserer Ueberzeugungen zu ignoriren, und beiderlei Arten derselben unter einander zu werfen oder in éine Reihe zu stellen, und es mit den Elementen des Erkennens wie die neueren Chemiker zu ma-

*) Jacobi hatte allerdings (Werke III, 384, 385) gesagt: „Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei, kein übernatürliches, ausserweltliches, supramundanes Wesen"; aber er meinte diess doch nur von der von ihm nicht als die wahre anerkannten Verstandeswissenschaft, und wenn er lehrte, wohl gebe es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen und zwar sei dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft könne sich dieses Wissen nicht gestalten, so lassen diese Bestimmungen zwar Vieles zu wünschen übrig, aber er meint hiebei im Grunde doch nur, dass sich das unmittelbare Vernunftwissen, das Wissen aus erster Hand, nicht wieder durch ein mittelbares Verstandeserkennen, durch ein Wissen aus zweiter Hand, stützen lasse. Man vergleiche Jacobi's eigene Erklärungen in dem Vorberichte zu dem IV. Bande (erste Abthlg.) seiner s. Werke p. XXVII ff. Dann: Die Philosophie des Fr. H. Jacobi von Dr. H. Fricker (Augsbg., Kollmann, 1854) S. 14, 15, 18, 21, 24. H.

chen, welche penetrirende und penetrirte Materien gleichfalls in éine Reihe stellen, und für ihre Analyse kein Anderes als relativ Einfaches gelten lassen. Für eine solche philosophische Taschenspielerei muss man es darum erklären, wenn man (nach Cartesius) das Erkennen mit dem Ich als einem absolut Primitiven anfangen will, oder auch mit einem selbstlosen Nicht-ich, und wenn man das Secundaire dieser beiden Ueberzeugungen leugnet, weil doch beide nur mit einer tieferen primitiven ihnen zum Grunde liegenden Ueberzeugung eines Anderen oder Ersten, zu welchem Ich oder ein selbstloses Nicht-Ich das Andere ist, nemlich Gottes, auftreten, und das Nichtanfangen mit diesem schon dessen Leugnen ist *). Mit dieser philosophischen Taschenspielerei fällt aber jene zusammen, gemäss welcher man den Menschen die einfache, primitive oder Grundüberzeugung aus dem Auge rückt, dass sie, als erkennend und schauend, eben so gut nur ein anderes Erkennen und Schauen erkennen und schauen, oder dass dem Erkennen und Schauen eben so wohl nur wieder ein Erkennen und Schauen Object ist, als dem Wollen ein Wollen. In der That ruht der forschende Geist nicht, bis er zu solch einem Erkennen eines Erkennenden, d. h. seines Erkanntseins, durchgedrungen ist, oder, wie Plato sagt, bis sein Auge einem sein Sehen sehenden Auge begegnet **). Wir behaupten darum, dass es eine der Grundüberzeugungen des Menschen ist, dass er, als schauend und erkennend, sich in einem ihn Schauenden und Erkennenden, als wollend in einem ihn Wollenden, als wirkend in einem ihn Wirkenden begriffen weiss ***). Womit denn auch jener gewöhnlich

*) Anstatt mit Cartesius zu sagen: Ich denke, also bin ich, sollte man sagen: Ich werde gedacht, darum denke ich, oder: ich werde gewollt (geliebt), darum bin ich.

**) Ich habe bei einer anderen Gelegenheit gezeigt, dass man wegen der Nichtanwendung dieses logischen Princips des Erkennens und Wissens keine genügende Theorie des Wissens als Gewissheit und Gewissens erhalten konnte, indem die Creatur sich nie allein weiss. —

***) Wir haben schon im I. Bande dieser Gesammtausgabe darauf hingewiesen, wie der Anhänger Günther's, Dr. Hock und der Gegner Günther's, Dr. Oischinger den Standpunct Baader's misskennen. Dr. Hock sagt

gegen das Speculiren in religiösen Dingen gemachte Einwurf widerlegt wird, welchen man auf den Gegensatz — eines nichtthuenden Wissens und eines nichtwissenden Thuens stützt. Erkennt man nemlich, wie man muss, das religiöse Wissen als Gabe, so muss man freilich ein Thun anerkennen, welches den Menschen der Empfängniss dieser Gabe fähig macht, welches Thun folglich aller Auswirkung dieser Gabe von Seite des Menschen vorangehen muss; erkennt man aber diese Gabe zugleich als Aufgabe, so muss man sich nicht weniger davon überzeugt halten, dass die Entwickelung und Verbreitung dieser gegebenen Erkenntnisse nicht minder ein Thun oder ein Sollen für uns ist, als jenes erstere Thun.

in seiner Schrift: Cartesius und seine Gegner (Wien, 1835) S. 80: „Da hat Fr. Baader den etwaigen Gedanken, der dem Verfasser jenes (im Vorhergehenden besprochenen) Aufsatzes (in Dr. Benkert's Athanasia XVI. B. 1. Heft, S. 40—125) bei diesen Variationen vorschweben mochte, schon deutlicher ausgedrückt, wenn er sagt: Cogito ergo cogitor, da weiss man doch wenigstens, dass ihm jeder Gedanke Gedanke Gottes ist, dass es sich also um absolute Uebertragung der geistigen Thätigkeit auf Gott als Ursache, also um Umgehung und Aufhebung der Substanzialität des Geistes, um Vernichtung der Persönlichkeit handle, und kann darauf eingehen oder nicht, wie es eben der geleugneten Persönlichkeit beliebt. Uebrigens wenn der Verfasser den Gehalt des subjectiven Gedankens so gar gering anschlägt, so darf uns solches nicht befremden; gewissen Leuten spukt noch immer das alte superorthodoxe Lutherthum im Kopfe, das jedes Wissen des Menschen von Gott und göttlichen Dingen als pure Eingebung und Eingiessung, als Wunder ipso facto erklärt." — Auf ähnliche Art sagt Dr. Oischinger (Die Günther'sche Philosophie [Schaffhausen, 1852]) S. 81: „Das (von Baader behauptete) Erkanntsein von Gott ist kein realer Rapport Gottes mit den Menschen und dieser vermeintliche Realbezug nur dann ein Princip, wenn das Ideale negirt wird, nemlich der Act der Erkenntniss. So aber führt consequent diese Behauptung, welche, nebenbei gesagt, nicht über Descartes hinausgeht, sondern nur dessen beide Principien verbindet, zu der andern, dass Gott im Menschen und der Mensch in Gott denkt. Hier wird also dem Realen das Ideale geopfert." Risum teneatis, amici! H.

IX. Vorlesung.

Als Kant seine Religion inner den Vernunftgrenzen schrieb, glaubten schier alle Philosophen und ein guter Theil der Theologen ihm aufs Wort, sowohl dass alles, was er in dieser Schrift für vernünftig ausgibt, wirklich solches sei, als dass das darin Vernünftige darum ein Selbsterfundenes der Vernunft, und nicht bloss ein aus dem Evangelium Vernommenes und Entnommenes sei*). In der That ist aber beides falsch, denn nicht allein findet sich Unvernünftiges in dieser Vernunftreligion (z. B. die Lehre vom radicalen Bösen im Menschen**), sondern das Vernünftige darin ist kein von der Vernunft ex propriis Geschaffenes oder Selbsterfundenes***). Vielen unserer Theologen ist darum sehr zu empfehlen, dass sie vor allen ihren Gegnern, den Rationalisten, ihre Irrationalität nachweisen, und nicht etwa meinen, dass die von diesen ihren Feinden gegen sie gekehrte und missbrauchte Waffe der Intelligenz selber ihr Feind sei; womit denn diese Theologen ihrem ursprünglichen Berufe sich getreu zu erzeigen

*) Man kann sich übrigens bei Julius Müller darüber belehren, dass Kant sogar bei seinen eigenen Schülern in Bezug auf einzelne Puncte seiner Lehre über das Böse auf Widerstand stiess. Man vergl. Die christliche Lehre von der Sünde von Julius Müller. 3. Auflage. I, 462—463. H.

**) Ueber Kant's Lehre vom radicalen Bösen und die Widersprüche in derselben hat sich sehr scharfsinnig Julius Müller ausgesprochen in seiner erwähnten Schrift über die christliche Lehre von der Sünde I, 460—468. II, 103—126. H.

***) Die Gabe (Traditum) verleugnend, verleugnet der Mensch den Geber, anstatt ihn durch die ihm gebrachten Früchte seiner Vernunft zu verherrlichen.

wieder den Muth gewännen, welcher Beruf guten Theils kein anderer ist, als jener der Befreiung (Erlösung) und Schirmung des Geistes von den verfinsternden Banden des Irrthums und der Lüge. Eine Befreiung und Freihaltung, die übrigens selber frei und ohne allen Zwang geschehen muss und nur kann, weil die Behauptung Tauler's (dass im Herzen jedes Menschen ein Allerinnerstes ist, in welches kein anderer Mensch, er mag Namen und Beruf haben, welchen er will, eindringen wollen und selbes in Besitz nehmen soll) auch vom erkennenden Geiste jedes Menschen gilt. Und diese Einsicht führt uns zu einer anderen, besonders für die religiöse Erkenntniss wichtigen, nemlich zur Einsicht der Nothwendigkeit einer zugleich inneren und äusseren Begründung dieser Erkenntniss, durch welche allein die vollständige Ueberzeugung erwirkt wird, nemlich jene der Identität oder Ungetrenntheit der inneren und äusseren Gabe, des einscheinenden und des anscheinenden Lichtes in Bezug auf denselben Geber als Leuchtenden. Wir werden aber in der Folge es klar machen, dass, wenn man einmal ein solches Zusammenwirken einer inneren und äusseren Begründung anerkennt, man auch die Festhaltung ihrer Continuität in sich und in ihrer Geschiedenheit anerkennen und sich überzeugt halten muss, dass jeder Uebergriff der einen in die andere beide verletzend und revolutionär ist, d. h. evolutionshemmend.

Grundfalsch ist nemlich die zwar noch allgemeine Vermengung der speculativen Erkenntniss mit der abstracten, indem jene in den Gegenstand wirklich eingeht, vielmehr ihn in sich eingehen und sich von ihm erfüllen lässt, wogegen die abstracte Erfassung desselben ihn von sich und ausser sich hält und leer bleibt*). Wenn ich sage, dass ich als erkennend den Gegenstand in mich eingehen lasse, so ist es nicht sein Aeusseres, sondern sein Inneres oder seine Tiefe, welche nun auch in mir Tiefe wird, und wess-

*) Um die Bedeutung des Speculirens (von Speculum) zu begreifen, muss man wissen, dass Lugen (Schauen) und Lusten dieselbe Wurzel haben, so dass also die Lust (als Anmuthung und Zumuthung) vom Schaulichen ausgeht, und objectiv, nicht, wie Kant wollte, bloss subjectiv ist. Diese Lust kann man auch insofern List nennen, indem sie auf Gewinnung der Verselbstigung des Geschauten zielt.

halb ich sage: dass ich den Gegenstand (als geschaut) auch inne geworden bin. Es findet folglich hier auch eine Identität von Subject und Object, freilich in anderem Sinne als dem gewöhnlichen statt, das heisst: dasselbe Object vermittelt nur seine Subjectivität und Innerlichkeit mit meiner, als derselbigen, oder: Ich gewahre dasselbe in mir und dieses Andere zugleich in demselben. In welch letzterem wir uns also beide in der Unterscheidung geeint, in der Einung unterschieden, finden und wissen*).

Es ist darum sonderbar, dass nicht nur Philosophen, sondern selbst Theologen die Anerkenntniss einer inneren unmittelbaren Erleuchtung (als Assistenz) für enthusiastisch erklären; denn wenn eine solche Gabe eine Gabe Gottes ist, so sollte man doch wissen, dass in der Region des Lebens (hier in der höchsten) der Geber sich nicht von seiner Gabe trennen oder diese von sich weggeben kann**), so dass also das Empfangen jener mit der inneren Vergegenwärtigung oder Inwohnung des Gebers zusammen fällt. Was immer nun dieser Inwohnung widerstreitet, macht den Menschen darum dieser Gabe (der Erkenntniss oder des Lichtes) unfähig oder wieder verlustig, und die Gotteserkenntniss ist insofern vom Gottesdienste oder Cultus untrennbar. Welche Untrennbarkeit sich aber suo modo auch in anderen und niedrigeren Regionen des Erkennens und Lebens zeigt, z. B. in der Liebe zu den Menschen wie in der Natur- und Kunstliebe. Wie gesagt, gilt aber diese Behauptung nur von der frei dem Menschen gegebenen Gotteserkenntniss, und nicht von jener, die in ihm ohne sein Zuthun, ja selbst gegen seinen Willen, besteht, wesswegen man, wenn man

*) Es ist hier der Ort nicht, diese Construction des Begriffs, welche von der Hegel'schen bedeutend abweicht, weiter auszuführen, und ich bemerke hier nur, dass es dieses Eine selber ist, was auf verschiedene Weise in mir und im andern ist; so wie dieselbe Erde als Mutter in Jedem von uns auf verschiedene Weise ist, wir aber alle zugleich in demselben Himmel sind; wodurch eben es sich erweiset, dass Vater und Mutter Eines sind.

**) Ein Satz, der in der Folge in der Lehre des Sacraments sich wichtig erzeigen wird.

von religiösen Erkenntnissen spricht, billig diese unter dreien Classen vortragen sollte, nemlich die der intelligenten Natur gleichsam aufgenöthigte, darum unverlierbare, die ihr gegebene und die ihr aufgegebene*), und wenn man meint, dass es mit der zweiten (der geoffenbarten im engeren Sinne) schon gethan sei, so bedenkt man nicht, dass Gott wohl demjenigen, der mit seinem Pfunde nicht wuchert, selbes wieder nehmen, den Leuchter, wie es in der Apokalypse heisst, wegstossen kann; und dass derjenige, der eine Gabe (Offenbarung) festzuhalten meint, wenn er schon den Geber (Offenbarer) in sich bleiben zu machen versäumt, eigentlich nur mehr das Caput mortuum jener Gabe hat, und nicht mehr sie selber, oder auch dass ihm mit dieser Gabe nicht mehr der Geber, sondern der Rächer sich vergegenwärtigt**).

In Betreff des so eben bemerklich gemachten Nexus des ora und labora im Speculiren über religiöse Dinge, weise ich Sie übrigens, m. H., auf das zurück, was ich sowohl in der Vorrede zum zweiten Bande meiner philosophischen Schriften***) als neuerlich im ersten Hefte der Beilage zum ersten Bande†) über die Identität des Speculirens mit einem versuchenden Eingehen als Fragen gesagt, zugleich aber bemerkt habe, dass in dem Falle, in welchem der Gefragte über mir steht, meine Interrogatio und also mein Speculiren nur von einer Rogatio ausgehen und von ihr begleitet werden kann, dass folglich das wahrhafte Denken an und über Gott Andacht ist und sein soll.

*) Dieselbe Dreifachheit lässt sich auch in der Assistenz nachweisen, weil die gegebene und aufgegebene Assistenz nicht prädestinirt sein können.

**) Wenn Paulus sagt, dass derjenige, welcher das Sacrament unwürdig empfängt, mit ihm nicht nur nichts empfängt, sondern ein Gericht sich zuzieht, so gilt dasselbe von der Gabe der Assistenz nicht minder, deren Nichtgebrauch oder Missbrauch sich zu jeder Zeit seine Bestrafung zuzieht.

***) S. Werke I, 390–416. H.

†) S. Werke I, N. IX. u. X. H.

X. Vorlesung.

Wie die Theologen, von den ersten Kirchenlehrern angefangen, stets von der Philosophie ihrer Zeit Notiz nahmen, deren Begriffe entweder sich aneignend oder sie zurückweisend, so haben auch noch neuerlich mehrere derselben den Begriff der Identitätsphilosophie oder jenen der Identität (des im Grunde Einsseins) des Subjectes und Objectes in ihre Expositionen aufgenommen, ohne dass jedoch dieser Begriff durch seine Uebertragung und Anwendung in der Theologie an Klarheit und Bestimmtheit gewonnen hätte. Es ist nemlich befremdend, dass diese Identitätslehrer nicht bemerkten, dass ihr Begriff des Subject-Objectes eigentlich kein anderer ist, als jener ältere des Activ-Reactiven oder der Identität des Agens und Reagens, gemäss welcher die Alten bereits lange in der untrennbaren wie unvermischbaren Action und Reaction die Duplicität jeder Causalität anerkannten, und, da beide, in einander gehend, wieder in éine Action als gemeinsamen Wirker ausgehen, die Triplicität jener, d. h. jeder Causalität als solcher. Hiemit hätten aber diese neueren Identitätslehrer nicht nur sich überzeugen können, dass der Hauptgedanke ihres Systems nicht neu ist, sondern dass sie hier (im Subject) statt eins bereits drei hätten zählen und bemerken sollen, dass und wie diese dreifache Causalität sich in éin gemeinsames Gewirke (Object oder vielmehr Gegenbild) einführt und einschliesst. Was die Physiker oder Naturphilosophen Expansivität (auch Repulsivität) und Compressivität (Attractivität) nennen, den Trieb nach Fülle und nach Hülle, ist wieder nichts anderes als jene Activ-Reactivität, und so wie die Selbstempfindung oder das Selbstgefühl und die Selbstanschauung eben nur die Identität des sich

expandirenden und comprimirenden, des sich erfüllenden und des sich fassenden (umhüllenden) Wesens ausdrückt, so findet auch die Sensation und das Anschauen eines Anderen nur unter derselben Bedingung einer Identität statt, welche nun als Mitte inner und über beiden steht, wie solches bereits in der letzten Vorlesung zu verstehen gegeben worden ist. Wobei ich nur noch bemerke, dass so wie auf solche Weise das Centrum sich in der Normalität des Organismus in jedem seiner Glieder empfindet und schaut, und dieses in jenem, so auch alle Glieder unter sich, uud dass wo keine solche Identität, kein solcher Ingress *) des Agens und Reagens statt findet (welche also beide wirkend und leidend, gebend und empfangend sind), auch keine Sensation und Anschauung statt findet, deren Intensität und Umfang gleiches Moment mit jenem der Einigung hat. — Was also ausdehnen soll, muss gedrückt werden, was drücken soll, muss ausgedehnt werden (das Wort: Druck hier also nicht als die Ausdehnung hemmend genommen) und indem beide, jenes als ausdehnend, dieses als comprimirend, sich gegen einander äussern (und zwar in der Spirale sich gegen einander bewegend), so innern sich auch hinwieder beide, und die innere Fassung der expansiven Kraft ist eben so ihr Stimulus als die innere Expansion der compressiven. Von einander getrennt oder ausser ihrer Concretheit gehalten, vergehen aber beide.

Aeltere und tiefere Forscher (z. B. Thomas Aquin und Jacob Böhme) haben das Original und gleichsam den Keim dieser Scheidung und Unterscheidung des Agens und Reagens in éinem und demselben Wesen bereits in der magischen Tiefe desselben gefasst **), und wenn Jacob Böhme den Willen auf unerforschliche Weise im Ungrund entstehen lässt, so ist dieser Urstand als Agens sofort sein Reagens (die Sapientia ingenita)

*) Nur im Vorbeigehen bemerke ich hier, dass jeder Ingress producirend oder destruirend ist, sei es nun bloss immanent, sei es immanent und emanent zugleich genommen. Von dieser sensiblen und schauenden Production muss aber die nichtsensible, nichtschauende unterschieden werden.

**) Vergl. Baader's sämmtl. Werke XIV, 20 ff. Dann die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme von Prof. Dr. J. Hamberger, S. 17—30. H.

sich zugesellend, und der Entäusserung der Idea in die Natur so wie dieser in jene liegt somit bei J. Böhme bereits eine tiefere zum Grunde, womit der Ungrund sich dem Willen magisch entgegen stellt, und gleichsam als Vorbild der Sternenkrone aufgeht*). — Derselbe Begriff einer ursprünglich im Ungrund entstehenden Dyas wird in jenem Lehrsatze der Zahlenlehre zum Grunde gelegt, welche man dem Pythagoras zuschreibt: „Divinus ille imperscrutabilis Ternarius magicus, superato Binario, auxilio quaternarii cum gloria pergit (redit) ad primum unde perfectus efficitur.“ Unter Perfection wird hier die Einführung in Wesenheit oder Substanz gemeint.

Aus dem Gesagten sehen Sie, m. H., nun auch ein, dass der bisher gebrauchte Ausdruck: Identität, in so fern doppeldeutig ist, insofern man nemlich bald die Untrennbarkeit des activen und reactiven Princips, bald ihre Einstimmigkeit oder Eintracht versteht, wogegen man in letzterem Sinne eben so wohl von ihrer Nicht-Identität sprechen kann, wie denn die Abnormität jedes Daseins nur durch eine solche Zwietracht zu einer constitutiven wird**). In welch letzterem Falle beide Principien nicht in eine gemeinschaftliche Ruhe ein- und wieder ausgehen, sondern in eine gemeinschaftliche Unruhe. Denn wenn schon das reactive Princip (welches St. Martin darum resistence nennt) die Initiative zur Ruhe

*) Baader bestreitet durchaus die Behauptung, dass Böhme's Lehre dualistisch sei. Ja, er hält sie für die gründlichste Widerlegung alles Dualismus und stimmt also nicht entfernt den Behauptungen Lange's (Christliche Dogmatik II, 526, 558, 576) bei, dass sie eine dualistische Theosophie sei, dass sie den Satan zu einer Art von Gottheit mache und also zu einem bösen Gott. Die Schriften Böhme's widerlegen in der That diese exorbitanten Behauptungen. H.

**) Die französische Sprache bezeichnet dieses Constitutivwerden bedeutend mit dem Ausdruck: prendre nature, was also im guten wie im nichtguten Sinne genommen werden muss. So z. B. tritt mit dem Verlust der Positivität der Constitution jene Constitutionssucht (gleich einer politischen Schwindsucht) in einem Volke ein, welche als gleichsam der Revenant eines Abgeschiedenen in ihm spukt und rumort. Man weiss aber, dass Schwindsüchtige, je näher sie ihrem Tode sind, um so mehr Constitutionspläne machen.

oder zum Bestand hat, so wie das active (force) zur Bewegung, so verhelfen sich doch beide (in der Normalität) zum Bestande; weil, wenn die Bewegung nicht beständig, der Bestand nicht in Bewegung wäre, die Existenz aufhörte. Wie wir denn mit der (organischen) Form das Wesen (die organische Materie) nur zugleich entstehen und vergehen sehen *).

Wendet man nun alles bisher über das active und reactive Princip, über deren Identität und Nichtidentität u. s. f. Gesagte auf das Erkennen an, und bemerkt man, dass das reactive Princip hier von dem Anschauen, das active von der Empfindung (Sensation im universellsten Sinne) ausgeht, wie denn jene zur Intension, diese zur Extension strebt, so gewinnt man ein neues Licht für die Erkenntnisstheorie und sieht vor allem ein, dass jedes Erkennen nur durch eine solche Concretheit (Begriff) eines Empfindens und Anschauens zu Stand oder Bestand kommt und sich in diesem erhält, und dass folglich alle bisherigen Erkenntnisstheorien schon desswegen mangelhaft blieben, weil sie nicht von der Einsicht in diese Identität der Anschauung und der Empfindung ausgingen, wesswegen sie denn auch mit einem empfindungs- und anschauungslosen Begriffe enden, und das, was wenigstens einige dieser Spiritualisten den unsterblichen Geist nennen, eigentlich nichts als das empfindungs- und anschauungslose Gespenst (revenant) des materiellen (sterblichen) Lebens ist. Welchen entgegen wieder Andere, in ihre crasse Materialität Verliebte, diese auch noch im Himmel festhalten und von einem paulinischen Geist-Leib nichts wissen wollen.

*) Es ist hier nicht der Ort, jene alten und unverständigen Grübeleien in Erinnerung zu bringen, welche, nachdem sie die Bewegung und die Materie einmal von einander getrennt hatten, auf allerlei Weise sie wieder in Composition zu bringen trachteten, wie man denn bei Cartesius, Malebranche, Leibniz &c. sogar Beweise Gottes aus der Nothwendigkeit finden kann des Hinzutritts des mouvement zur matière. — Eben die beim irdischen Tode geschehende Trennung von Form und Materie beweiset übrigens, dass sie noch nicht Eins waren.

XI. Vorlesung.

Nicht allein fehlten unsere bisherigen Erkenntnisstheorien darin, dass sie den Begriff nicht als Identität der Empfindung und des Schauens, als Concretheit (wechselseitige Verwirklichung) des agirenden expansiven und des reagirenden Compressiv-Princips, fassten, sondern auch darin, dass sie die Duplicität einer solchen Concretheit nicht klar einsahen, aus Ermangelung der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines inneren und äusseren Seins zur Vollendtheit des Daseins. Wesswegen denn die seit einiger Zeit geltende Unterscheidung einer Vernunft- und Verstandeserkenntniss nichts weniger als bestimmt und klar, somit ausser Zweifel gesetzt, worden ist.

Es hält aber nicht schwer, diesen Unterschied eines Innerlichen oder Centralen von einem Aeusserlichen oder Peripherischen, sowohl im Empfinden als Anschauen, folglich auch im Begriffe nachzuweisen, und sich zu überzeugen, dass jede bloss äussere Empfindung, oder bloss äussere Anschauung durch Aufgehen einer inneren Empfindung wie Anschauung, wie ich bereits in meinen früheren Vorlesungen über speculative Dogmatik zeigte, bezüglich auf letztere zur Apparenz aufgehoben werden, was also auch vom äusseren Begriffe bezüglich auf den inneren oder centralen gilt. Eine Einsicht, welche besonders für die Religion von grossem Belang ist *) und welche jenen Radicalirrthum sowohl unserer Materialisten als unserer Spiritualisten zerstört, welche nemlich beide nicht wissen, dass mit dem Aufgange der centralen Anschauung und Empfindung die äussere nicht etwa vernichtet, sondern nur von ihrer abstracten, präsumirten und usur-

*) Indem diese Religion durchaus diese Aufhebbarkeit einer Empfindung und Anschauung durch eine andere zur blossen Apparenz, durch Subordination, nicht durch Coordination statuirt.

pirten Selbständigkeit zwar herabgesetzt, als solche aufgehoben, hiemit aber doch in der That erhoben oder bewährt wird, und welche beide meinen, dass man mit der Aufgabe der äusseren Anschauung und Empfindung alle Anschauung und Empfindung aufgebe. Denn was bloss zur Apparenz (zur Peripherie eines Centralen) bestimmt ist, das besteht so lange nicht in seiner Wahrheit, als es sich gleichsam für das gibt, was es nicht ist, nemlich für ein Selbständiges und für sich Bestehendes *). Diese äussere (zeitlich-materielle) Welt heisst folglich nicht darum die äussere, weil sie solche in Bezug auf eine innere ist, sondern weil sie der Inwohnung der letzteren durch die Reaction eines anderen entgegengesetzten Inneren beraubt ist, was denn auch von der bloss äusseren (materiell-zeitlichen) Erkenntniss in dieser Welt und im Unterschiede jener äusseren Erkenntniss gilt, welche die reine Apparenz der normalen inneren sein sollte oder wäre.

Alle mystischen sonst auch gut gemeinten Vorstellungen, welche (in dem so eben bemerklich gemachten Sinne) von einem inneren Leben und Sein sprechen, welches auch ohne ein ihm entsprechendes Aeusseres vollständig und bleibend wäre, sind mit der Religionsdoctrin unverträglich, welche zwar lehrt, dass das Reich Gottes mit innerlichen Gebärden kommt, und vorerst nur in uns ist, nicht aber dass selbes nur innerlich (verborgen) bleibt, und sich also nicht auch äusserlich sein Recht verschaffen würde. So wie jene Vorstellungen uns die Erkenntniss trüben, dass der eigentliche Gegensatz nicht jener eines Inneren und Aeusseren ist, sondern eines Inneren mit einem anderen Inneren, wie eines Aeusseren mit einem anderen Aeusseren **). Wie z. B. der innere

*) „Denn also (sagt Paracelsus Philosophia ad Athenienses, 3. B. 2. Text) hat's das höchste Gut verordnet im Anfang aller Dinge, dass ein jeglich (zeitlich) Ding kommt aus dem Unsichtbaren und wird also corporalisch; und wieder kommt es von diesem Corpus und wird wieder (in Bezug auf diese Aeusserlichkeit) unsichtbar, und werden in die erste Materie gebracht. So sie aber also vereinigt werden, so haben sie doch in ihnen einen Unterschied und eine Theilung; das ein ist des andern Inwohnung und Herberg.“ (Der Bücher und Schriften Paracelsi Achter Theil durch Joh. Huser. S. 43. H.)

**) Wir haben, sagt der Apostel, nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen.

Finstermensch nach der Religionslehre dem inneren Lichtmenschen zu weichen beginnt, so beginnt auch ein anderer äusserer letzterem entsprechender, wenn schon verborgen, unter dem ersten äusserlichen zu wachsen, und die Vollendung dieses neuen oder erneuerten inneren Menschen tritt nur mit der Vollendung eines ihm entsprechenden erneuerten äusseren Menschen ein **).

Aber freilich rührt dieser Irrthum, von welchem wir hier sprechen, von einem anderen uralten Irrthum her, gemäss welchem man bereits in Gott, bezüglich auf sich selber oder immanent, keine Aeusserlichkeit anerkennt, und diese bloss in Bezug auf die Creatur gelten lässt oder wohl selber für die Creatürlichkeit nimmt; und so lange darum Gott selber nur als ein innerlich Seiender gefasst wird, kann man freilich nicht zur Einsicht gelangen, dass das geschöpfliche Sein wie das geschöpfliche Erkennen, um vollständig zu sein, ein Innerliches und Aeusseres zugleich sein muss.

Ein centrales Erkennen (welches, wie wir vernahmen, ein centrales Schauen und Empfinden voraussetzt) heisst darum das ein- oder durchdringende, weil selbes, wie wir vernahmen, die nicht-centrale Erkenntniss zur Apparenz aufhebt, nicht tilgt, welche letztere nemlich nicht nur coordinirt, wohl aber subordinirt mit ersterer zugleich bestehen kann. Diese ein- und durchdringende Erkenntniss ist nun die wahrhaft speculative, d. i. in den Gegenstand eingehende, so wie selben in sich eingehen lassende, jene Erkenntniss, welche das Erkannte wahrhaft inne wird oder erfährt, wogegen die bloss äussere Erkenntniss die Sache nie eigentlich erfährt, sondern nur an ihrer Oberfläche hinfährt, auf welche blosse Flächenbewegung des Geistes Kant bekanntlich diesen reduciren zu können meinte, womit denn das flache Zeitalter auch ganz wohl zufrieden war. Was übrigens das Wort: Speculiren,

*) So wie jede Abstraction eine andere Concretheit will, so muss man sagen, dass ein an die Stelle eines Inneren A tretendes anderes Innere B, an die Stelle des dem A entsprechenden äusseren a ein anderes (sich, dem B) entsprechendes b zu sein strebt. Da nun oder insofern dieses nicht geschehen soll, und auch a nicht bleiben kann, so muss ein anderes drittes äusseres c kommen, welches sich dem B widersetzt, wenn gleich bei selbem A seines äusseren a ermangeln muss. Man sehe hierüber meine Schrift: Ueber den Begriff des positiven und negativen endlichen Geistes. (S. Werke VII, 155—208. H.)

als von Speculum oder Spiegel abgeleitet betrifft, so muss man wissen, dass die Vollständigkeit einer Erkenntniss erst dann eintritt, wenn die sich wechselseitig Erkennenden éinem und demselben Höheren (Inneren) als Spiegel dienen (zu einem solchen Spiegel zusammengehen), so wie sie abwärts (nach Aussen) sich in einem gemeinsamen Spiegel wieder finden. Hierauf beruht auch die Lehre vom Bilde Gottes, indem der Mensch bestimmt war, Gottes Bild in sich eingehen lassend ein leibhafter Träger desselben zu sein, so wie er hiemit die Macht gewann, in alle unter ihm stehenden Wesen einzugehen, und in sie zu speculiren, d. h. in ihnen sich zu spiegeln. Und wie Gott auf solche Weise seine Stimme in den Menschen versetzt, so hatte auch dieser die Macht, seine Stimme in andere Wesen zu versetzen oder zu projiciren, von welcher Macht der Mensch bekanntlich Missbrauch gemacht und sie verloren hat, wenn schon ihm noch Spuren hievon zurückgeblieben sind, und ihm durch Christus der Wiedererwerb dieser Macht wieder möglich gemacht ist*). Wenn ich meinen Arm bewege, so geschieht dieses durch eine Macht, die ich in ihn setze, und, falls es mir gelänge, diese Macht in ein Subject ausser meinem Leib zu projiciren, so würde ich auch dieses bewegen. „Puisque, sagt St. Martin, si l'homme ne parle, de quelque manière que ce soit, à ceux qu'il veut faire, cette volonté demeurera nulle et sans effet." Wir werden in der Folge uns über den Unterschied erklären zwischen jener Projection, welche (als Blick) im Spiegel das Bild (Gegenblick) offenbart, und jener, welche als Fiat dieses Bild als dädalische Gestalt los macht; so wie wir den Unterschied ins Licht setzen werden der sich lassenden, bittenden, in Ruf tretenden, hörenden und empfangenden Projection des Willens als der schöpfenden von der befehlenden, schaffenden. Worüber Sie, m. H., übrigens bereits in der ersten Beilage zum ersten Bande meiner philosophischen Schriften in dem ersten Aufsatz sich verständigen können, woselbst ich diesen Unterschied des im Glauben Bittens und des im Glauben Wirkens nachgewiesen habe, so wie dass der Nichtgläubige sich im ersten Falle dem Zug zur Projection seines Willens widersetzt, im zweiten dem Impuls.

*) Man hat die Orakel bei den Heiden als Betrug durch Bauchrednerei erklären wollen, und hat es wenigstens insofern getroffen, als eine Stimmversetzung in beiden Fällen zum Grunde liegt.

XII. Vorlesung.

In einer vorigen Vorlesung habe ich die Behauptung aufgestellt, dass die Aufhebung einer Concretheit zu einer Abstractheit nur durch die wirkliche Herstellung oder wenigstens durch das effectiv gewordene Bestreben zur Herstellung oder Erhebung einer anderen, insofern entgegengesetzten, Concretheit aus dieser ihrer Abstraction möglich ist. Ich habe also hiemit behauptet, dass irgend eine Occultation a nur durch eine Manifestation b, eine Division a nur durch eine Multiplication oder Pontentiation b, zu Stande kommt. Destructio unius, Constructio alterius, oder wenn das, was geeint sein soll, getrennt, so muss das, was nicht beisammen sein soll, beisammen sein. Womit auch jene alte Regel der Aerzte übereinstimmt: Divide (solve) et coagula, coagula et solve, nemlich soll etwas gestaltet werden und bleiben, so muss ein anderes umgestaltet oder flüssig sein u. u. Eine Regel, welche auch mit jener politischen: Divide et impera, dieselbe ist, nur dass letztere zugleich von ihrer positiven Seite gehandhabt werden soll, jenem Verse gemäss:

Trenne und herrsche! Ein grosses Wort!
Eine und verbinde! Ein bess'rer Hort *)!

Stellt man sich eine Sphäre als Lichtgestalt vor, so bezeichnet ihr dunkler Mittelpunct wie ihre lichtlose Peripherie das abstracte Auseinandergehaltensein oder Aufgehobensein einer anderen Sphäre,

*) Baader citirt hier ungenau. Bei Göthe lautet die Stelle schöner und sinnvoller:

„Entzwei' und gebiete! Tüchtig Wort:
Verein' und leite! Bess'rer Hort." H.

durch deren Aufhebung (Division) jene Lichtsphäre nur besteht, welche ihrerseits auch wieder verschwände, falls sie in einem bloss potentialen Mittelpuncte und potentialer Peripherie auseinander gehalten und zurück versetzt würde.

Hieraus ergibt sich aber die für die Naturkenntniss als Morphologie wie besonders für die Religionsdoctrin wichtige Folge, dass jede Gestaltung (Formation), somit jede Manifestation, Verwirklichung und Inexistenzführung nur durch Conjunction (Ingress) Zweier zu Stande kommt, oder dass jedes Sichtbare nur als gemeinschaftliches Hervortreten zweier Unsichtbaren begriffen werden kann.

Sie sehen ferner aus diesem Begriffe der Gestalt oder Form und ihrer vermittelnden Function, dass, wenn der Apostel von einem Gestaltgewinnen Christi in uns spricht, diese Gestaltgewinnung nicht anders als durch eine ähnliche Conjunction eines Inneren und eines Aeusseren (inner und ausser der Gestaltung Seienden und zu dieser Strebenden) effectiv zu werden vermag, zugleich mit einer Entstaltung oder Disjunction eines bereits Gestalteten (als Missgestalt); und dass, falls wir Menschen nicht alle in der Anlage (nach dem Weibessamen der Schrift) geborene Christen wären, eine solche Gestaltgewinnung nicht möglich sein würde. Sagt man darum, der Mensch, wie jede intelligente Creatur, sei ursprünglich gut, der erstere zum Bilde Gottes geschaffen (welches Bild somit selber als ungeschaffen erkannt wird), so will man hiemit nur behaupten, dass er mit der Gabe dieses Lichtes die Aufgabe und somit auch das Vermögen erhielt, solches in und an sich zu fixiren oder creatürlich leibhaft zu machen*). In diesem ersten Momente seines Daseins war also diese Concretheit a so gut für ihn möglich als ihre Nichtconcretheit oder Abstraction durch das zu Stande Kommen oder Kommenwollen einer anderen Con-

*) Der Mensch erhält mit jedem Gesetz ursprünglich das Vermögen, selbes zu erfüllen. Braucht er aber dieses Vermögen nicht, oder missbraucht er selbes, so verliert er zwar dasselbe, aber das Gesetz (als Soll) bleibt ihm. Unsere Moralisten fangen nun bei diesem Bleiben oder Zurückbleiben des Gesetzes ohne Vermögen als einem Ersten an, da es doch ein Zweites ist.

cretheit b aus ihrer Abstraction oder Disjunction, und nur durch radicale Tilgung der Möglichkeit der letzteren konnte die Möglichkeit a ad actum gebracht werden. Woraus Sie, m. H., nebenbei abermals die noch von mehreren Theologen nicht eingesehene absolute Nothwendigkeit des Durchganges durch das Medium der bewährenden Versuchung für jede Creatur einsehen können, weil ja eben die Versuchbarkeit in der Versuchung, die Entzündbarkeit im Feuer getilgt werden soll. Sie sehen aber hieraus ferner ein, dass und warum dem in dieser Versuchung nicht bestandenen Menschen eine neue Gabe und ein neues Vermögen dargeboten werden musste, um durch dessen Gebrauch nun nicht mehr bloss die Möglichkeit einer abnormen Gestaltung, wie dieses im Unschuldstande der Fall war, in sich zu tilgen, sondern eine solche bereits wirklich zu Stande gekommene wieder zu zerstören oder zu tödten, um nicht nur die Entzündlichkeit eines Feuers zu tilgen, welches nicht in ihm auskommen sollte, sondern um ein solches bereits ausgekommenes Feuer wieder zu löschen. Diese Gabe, welche also zugleich eine Aufgabe an den Menschen war (wie dieses von der ersten Gabe galt), nennen die Theologen nach der Schrift bekanntlich das Verdienst Christi, welcher Begriff aber (im Protestantismus) von Mehreren so arg missdeutet worden ist, dass man dieses Verdienst Christi als eine Arznei betrachtete, die nicht nur der Mensch nicht sich bereiten konnte, sondern die er selber nicht einmal einzunehmen braucht, sondern sie nur seinen Arzt für sich einnehmen lassen darf. Da nun aber durch die Wirkung dieser Arznei ein Geeintes wieder getrennt werden soll, und jede Solutio continui schmerzlich ist, so ist es quacksalberisch und einfältig, dem Menschen hiebei das Sichselberwehethun ersparen machen zu wollen.

Was ich Ihnen, m. H., bisher über Concretheit und Abstractheit in Bezug auf Gestalt und Missgestalt gesagt habe, erhält aber seine völlige Klarheit durch die freilich bisher noch mangelnde Einsicht, dass jede, auch nur theilweise (abnorme) Abstraction oder Nichtconcretheit (Nichteinheit) der constitutiven Elemente einer Gestalt nur als Folge einer Versetztheit (Metastasis) derselben zu begreifen, oder dass der Begriff der Abstraction mit

jenem der Versetztheit zusammen fällt. Wohin auch schon die Ausdrücke: Entstellung, Entstaltung, Verkehrung, dérangement &c. deuten. Eine Entstellung, die sich hiemit sowohl in der Intension als in der Extension (als Coordination) bemerklich machen muss*).

Wenn wir nun in der Folge, in Bezug auf den Menschen in seinem dermaligen Verhalten zur Natur, diese Nachforschung anstellen werden, so glauben wir sicherlich nichts Ueberflüssiges zu unternehmen, weil nicht nur unsere Naturphilosophen, sondern auch viele, ja die meisten der Theologen seit langer Zeit selbst das hier vorliegende Problem nicht mehr erkannten (ich meine das Problem: aus der gegebenen Miss- oder Ungestalt eines Daseienden die Entstellung und Versetzung seiner constitutiven Elemente aufzufinden), geschweige dass sie uns eine Lösung dieses Problems gegeben hätten. Was nemlich die ersteren oder die Naturphilosophen betrifft, so nehmen sie diese Naturgestalt für die primitive, allein mögliche und also normale, wesswegen sie alle Ungestalt in ihr leugnen oder als einen Schein wegzuerklären bemüht sind, und wesswegen sie denn auch keine Ahnung davon haben können, dass auch die Zusammengesetztheit dieser materiell-zeitlichen Gebilde mit der Versetztheit ihrer constitutiven Elemente zusammenfällt**), oder dass nicht der Hinzutritt oder Abgang eines der letzteren ein Gebilde zusammengesetzt oder einfach macht, sondern bloss die bestimmte Weise der relativen Stellung oder Verbindung derselben Elemente***). Indem nun aber viele Theologen diesen Irrthum

*) Nicht allein muss man sich also die Aufhebung jener Lichtsphäre, wovon oben die Rede war, als in ihren Elementen getrennt denken, sondern so, dass das, was innerlich sein sollte, äusserlich, was äusserlich sein sollte, innerlich geworden.

**) Womit denn allein und zuerst ein richtiger Begriff der Zusammengesetztheit der Materie möglich wird.

***) Diesen Satz kennt schon der Aesthetiker auf seine Weise an, indem er die Reinheit und Einheit der Form, so wie ihre Unreinheit und Uneinheit lediglich in der bestimmten Configuration derselben Elemente nachweiset. — Da ich übrigens oben die Ausdrücke: Extension und Coor-

(der Primitivität der gegenwärtigen Naturgestaltung) angenommen haben, waren sie unvermögend, jenes Problem (der Erklärung des Urstandes der Missgestalt des Menschen oder des Verlustes des Gottesbildes) zu lösen, so wie über die Solidarität sowohl der Gestaltung als der Missgestaltung beider (des Menschen und der Natur) Aufschluss zu geben, auf welchem Begriffe der Solidarität indess die ganze Religion beruht, nemlich auf der Ueberzeugung, dass die ganze Welt ein anderes Gesicht bekommen würde, falls nur der Mensch ein anderes Gesicht bekäme oder anders aussähe.

dination gleichbedeutend nahm, so muss ich einen Irrthum in Kant's Physischer Geographie (1801. Mainz. 1. Th. Einl.) rügen, woselbst die Coordination als solche begrifflos und unsystematisch heisst, da ja die geregelte Coordination oder Expansion der geregelten Intension entspricht, so wie ein Widerstreit in ersterer einem Widerstreit in letzter. Eben so irrig heisst es daselbst (S. 3), dass im System das Ganze vor den Theilen sei, da ja beide nur zugleich sind, wogegen im begrifflosen Aggregat jeder Theil vor und nach dem Ganzen ist, weil dieses in der That nicht ist, und der Theil im Ganzen derselbe bleibt, was er war, ehe er als solcher eintrat. (Die von Baader angezogene Ausgabe von Kant's Physischer Geographie war nur eine Bearbeitung, welche Vollmer aus Nachschriften der Vorlesungen Kant's erscheinen liess. Kant erklärte im Intelligenzblatte der Allg. Literaturzeitung v. J. 1801, Nr. 120, dass er diese physische Geographie weder nach Materie, noch nach Form für die seinige anerkenne; die rechtmässige Herausgabe habe er Dr. Prof. Rink übertragen. Diese Ausgabe [Königsberg, Göbbels und Unzer 1802, 2 Bde.] hat Hartenstein mit Recht in seine Gesammtausgabe der Werke Kant's aufgenommen. In dieser findet sich aber keine Stelle, worin die Coordination als solche begrifflos genannt würde, wohl aber die andere von Baader gerügte Aeusserung. Vergl. J. Kant's Werke von Hartenstein IX, Vorr. p. X ff, S. 132, 137. H.)

XIII. Vorlesung.

Das Wort: Wahrheit, wird entweder auf die Erkenntniss eines Daseienden, Erkennbaren bezogen, oder auf dieses selber, in welcher letzten Bedeutung die älteren Philosophen die Wahrheit eines Seienden mit seiner Unvergänglichkeit gleichgeltend nahmen, wie z. B. Plato das stehende und das fliessende Sein unterscheidet. Wobei sich freilich die Frage darbietet, ob man denn überall oder überhaupt von einem erkennbaren Seienden ohne allen Bezug auf sein Erkanntsein sprechen kann als einem (Kantischen) Dinge an sich, zu welchem irgend ein Erkennen (Schauen und Empfinden) nur als ein unwesentliches Accidens hinzu und wieder hinweg tritt, ohne dass doch hiebei dieser Gegenstand als Sache oder als Ding afficirt würde, obschon selbes, man weiss nicht wie, das Erkennen desselben afficirt und bestimmt. Ich habe nun bereits früher in meinen Vorlesungen über religiöse Philosophie*) gezeigt, dass wenn man einmal dieser Vorstellung gemäss an ein von allem Erkannt- (Geschaut- und Empfunden-) sein unabhängiges Bestehen der Dinge glaubt, man hiemit auch ein eben so bewusst- und geistloses Entstehen und Vergehen derselben glaubt, und hiemit sich zum Atheismus bekennt **).

*) S. Werke I, 151—320. H.

**) Feuerbach und Schopenhauer sprachen diesen Atheismus ganz unumwunden aus, jeder in seiner Weise. Feuerbach wähnt ganz unvergleichlichen Geist zu offenbaren, indem er allen Geist leugnet und bis zum crassesten Materialismus und Sensualismus sich verirrt. Schopenhauer dagegen umgibt seinen Naturalismus mit einem oberflächlichen Nimbus von Idealismus. Oberflächlich ist dieser Idealismus schon darum, weil er nicht bis in die Tiefe des Dings an sich reicht, welches blindwirkender Wille

Gegen diese Annahme einer Indifferenz des Erkannten gegen sein Erkanntsein spricht schon die Erfahrung, indem doch jene Fälle häufig sich bemerklich machen, in welchen das zu Erkennende dem Erkennenden gleichsam entgegen geht, ohne dessen Zuthun sich ihm zu erkennen gibt und aufgibt, ja aufnöthiget. Wesswegen es ein Irrthum ist, falls man mit Kant keinen Imperativ des Erkennens zugibt, und diese aufgegebene Erkenntniss sich nur als subjectives Postulat deutet. Im Gegentheile hat man eine Unwissenheit anzuerkennen, welche Verbrechen, nicht bloss Gebrechen ist, d. h. eine gebotene Erkenntniss, wie man im Gegentheile eine verbotene Erkenntniss anzuerkennen hat. Eine zweite Folge des Gesagten ist aber die Einsicht in die bereits von mir anderwärts nachgewiesene dreifache Relation des Erkennenden zum Erkannten, indem nemlich das Erkennen und Erkanntwerden wechselseitig, oder nur einseitig, und letzteres nach Oben oder nach Unten gekehrt ist, so dass ich von einem mir Höheren gewusst bin, ohne dieses hinwieder zu wissen, ja selbst ohne dieses mein Gewusstsein zu wissen, so wie ich ein mir Niedrigeres weiss, ohne von ihm gewusst zu sein, oder ohne mich ihm zu wissen zu geben, ja selbst ohne es zu können*). Es nahmen aber die Logiker bis dahin stillschweigend das Object als Cognoscibile nur im letzten Sinne, und sie stellten uns folglich unter dem Worte des Seienden nur jenes vor, welches erkannt wird, ohne den selbes Erkennenden und ohne sich zu erkennen, was im Grunde eins ist, weil man doch nicht anderes wissen kann, falls man sich selber nicht weiss. Und diese mangelhaften Vorstellungen zeigten denn auch besonders ihren verderblichen Einfluss in ihrer Uebertragung auf die Erkenntniss Gottes, indem man Gott eben auch nur als ein Cognoscibile betrachtete, mit welchem unsere Vorstellung oder unser Begriff von Ihm übereinstimmen soll, zu welchem als Erkennbaren der Mensch nur hinzutritt, nachdem er mit sich selber und seinem

sein soll. Blindwirkender Wille ist aber kein Wille, sondern nichts weiter als die natura naturans der Naturalisten. Jede Theorie ist naturalistisch, welche das Bewusstsein aus dem Bewusstlosen, den Geist aus der Natur entspringen lässt. H.

*) Ich sehe, sagt Paulus, und werde nicht gesehen.

Sichselberwissen bereits fertig und im Reinen ist*). Indem nun mehrere Philosophen auf solche Weise von Gott als von einem unserem Erkennen exponirten, wo nicht gar unterworfenen Objecte sprachen, hatten sie auch keine Ahnung von jener Fundamentalwahrheit, dass eigentlich alles Erkennbare sich nur durch sich selber erkennbar macht, sei es nun, dass es als ein sich selber wissendes (intelligentes) Wesen diese Manifestatio sui selber wirkt (sich selber ausspricht), sei es, dass das erkannte Wesen hiezu von einer Intelligenz bestimmt wird**). Wie Ihnen nun, m. H., hieraus jenes: Loquere ut videam Te, klar wird, so sehen Sie auch hieraus den Unverstand jener Weltweisen ein, welche zwar zugeben, dass sie ohne den Geist, der im Menschen ist, seine Tiefen nicht erforschen können, wohl aber meinen, Gott ohne Gott d. i. ohne seinen Geist erkennen zu können, und welche keine andere Kenntniss Gottes statuiren, als eine von ihnen sich beliebig genommene oder (als Hypothese) angenommene (postulirte).

Sie bemerken leicht, dass wir uns hier zu derselben Einsicht wieder hingeführt sehen, welche wir bereits in der achten Vorlesung gewannen, dass nemlich das eigentlich Erkennbare ein Erkennendes, und zwar meinerseits ein Erkennen oder Wissen meines Erkanntseins ist, wie sich dieses auch etymologisch aus den Worten Gewissheit und Gewissen nachweisen lässt***), welche Nachweisung ich mir indess für die Folge vorbehalten muss.

Aus dem Gesagten gelangt nun auch der Theologe zur Einsicht dessen, was es auf sich hat, wenn Christus sich die Wahrheit (oder den Wahrhaften) selber, und doch auch den Weg und die Leuchte zu ihr nennt, und sein Erkanntsein und Bekanntsein von den Menschen bald seine Gabe und sein Thun nennt, bald als

*) Was z. B. bei dem Cartesianischen: Cogito ergo sum, angenommen wird.

**) Es ist hier der Ort noch nicht, die Folgen dieser Behauptung, dass der Mensch überall nur Geschriebenes lesen, nur Ausgesprochenes nachsprechen, nur Gedachtes denken kann — auszuführen.

***) Das Ge ist nemlich mit dem griechischen Συν und lateinischen Con gleichbedeutend, und drückt also hier ein Mitwissen aus.

Aufgabe unser Thun. Aber diese Behauptung Christi, dass Niemand Ihn ohne Ihn oder ohne seinen Geist zu erkennen und vor der Welt zu bekennen vermag, zeigt sich in ihrer Richtigkeit noch durch ihre Umwendung, nemlich durch jene Behauptung: dass auch Niemand den Christ verkennen und verleugnen kann (was nicht mit unverschuldeter Nichtkenntniss und Unwissenheit zu vermengen), ohne den Geist und ohne die Assistenz seines Widersachers, des Antichrists, oder nach der Schrift, nur durch den Geist des Vaters der Lüge, nemlich jener Creatur, welche diesen Geist zuerst in sich erweckte *), gleichviel ob ein solcher Christusleugner dieser Inspiration sich bewusst ist oder nicht, und im letzteren Falle nur wie Bileams Lastthier prophezeit. Wie nemlich Jener, welcher den Sohn (den Gesendeten) leugnet (der Deist), auch den Vater (Sender) leugnet (Atheist ist), so muss man auch sagen, dass, wenn der Mensch nicht (wie zwar Kant ihm zudachte) diejenige Creatur ist, welche die Gottesleugnung (die Lüge par excellence) zuerst erfand, derselbe Mensch auch nicht völlig aus sich und ohne Mitwirkung (Assistenz) desselben ersten Lügners das Vermögen hat, den Sohn zu leugnen. In der That ist aber auch der schale nach beiden Seiten hinkende Deismus, welcher den creatürlich-bösen Geist ausser dem Menschen leugnet, nichts besser als das affectirte oder syncretisirende Juste-milieu zwischen Christianismus und Atheismus.

*) In der Folge werden wir nachweisen, in welchem Sinne man sagen kann, dass Lucifer oder der Teufel eigentlich die erste besessene Intelligenz ward, welche Besessenheit er sich aber selber zuzog und in sich erweckte, und diese Selbstvergiftung macht ihn eben zum Vergifter anderer Creaturen.

XIV. Vorlesung.

Wenn wir in jedem Daseienden eine Convergenz eines Vielen zu Einem und in Eines gewahr werden, was auch durch jenen Satz ausgedrückt wird: Extrinsecus monas, intrinsecus myrias, so legen wir dieser Convergenz oder diesem Zusammengehen des Vielen in Eines, als in éine Peripherie oder in eine gemeinsame Manifestation, doch wieder eine Divergenz, ein immanentes, keiner Deduction von aussen fähiges, somit rein ursprüngliches Sichtheilen, Sondern oder Brechen und Sichgliedern einer producirenden, sich manifestirenden Einheit, als Centrums, zum Grunde. So dass also diese Peripherie doch nicht unmittelbar von diesem Centrum ausgeht oder anfängt, sondern dass es mehrere Anfänge (Principien) sind, welche zugleich und unmittelbar diese Peripherie, als selbe mit jenem Centrum vermittelnd, anfangen, wie denn zwischen der éinen oder gemeinsamen Peripherie und dem éinen Centrum die Vielheit der Radien in Mitte steht. Die ungeschiedene oder nichtunterschiedene Essenz ist als solche unwirksam, unoffenbar und unlebendig, wie die Luft ohne die Hilfe der Schiedlichkeit der Instrumente die Fülle ihrer Harmonieen nicht zu offenbaren vermag; und nur indem die erstere sich in mehrere Essenzen scheidet und jede dieser geschiedenen Essenzen weder als solche in die gemeinsame Essenz gleichsam wieder zurück verfliessen, noch sich von allen übrigen trennen kann, ist die Bedingung der Gemeinsamkeit oder Einheit ihrer Action, als des Zurückwallens in das Centrum, hiemit aber auch der Einstimmigkeit derselben zu einer gemeinsamen Manifestation gegeben, und diese unterschiedenen Actionen sind nun die gleichsam aus dem Instrument in die Luft zurückgehenden Töne, mittelst welcher und in welchen

als gewonnenen Kräften sich diese als Einheit zur Manifestations-Potenz erhebt. Man kann darum sagen, dass so wie die Einheit, als Mutter, ihre Substanz in ihre Glieder als Kinder vertheilt, und in ihnen sich gleichsam zu Grunde lässt oder stirbt (wie das Waizenkorn, von dem Christus sagt, dass es nur durch sein Sterben sich vervielfältigt oder seine Manifestations-Potenz gewinnt), diese Einheit hiemit gleichsam eben so viele Seelen sich erweckt, in denen sie als gemeinsame Seele immer wieder aufersteht und lebt, und zwar nun in éinem untrennbaren Leben der Glieder und des Centrums. Eine Untrennbarkeit, welche das Wesen des organischen Bundes bezeichnet, und welche bereits Cicero im Sinne hatte, als er behauptete, dass Freunde necessitate conjuncti sind, womit er freilich was Anderes und Besseres meinte, als die Naturgebundenheit unserer Naturalisten und die Naturlosigkeit unserer Spiritualisten, von welchen die letzteren nichts wissen von einer Verbindung oder Coalescenz der Natur durch das und nach dem eingegangenen Freiheitsbündnisse, so wie die ersteren von einem solchen Freiheitsbunde als die Einigung der Natur bedingend nichts wissen *), wie sie denn beide von der Liebe und ihrem Sacramente nichts wissen und verstehen, welche Liebe weder naturlos noch naturgebunden ist.

Weil Physiker und Metaphysiker das so eben von uns aufgestellte Grundgesetz aller Manifestatlon nicht oder nicht mehr erkannten: dass nemlich ohne innere Scheidung und Sonderung

*) Wenn die Schrift sagt, „dass der Mensch (wie jede intelligente Creatur) durch das eingegangene freie Bündniss mit Gott dessen Natur theilhaft (nicht Theil) wird“, so spricht sie eben nur von derselben necessitas oder sacramentalen, indissolublen Vereinung, von welcher als einer Folge des Acts der Freiheit hier die Rede ist. In diesem Sinne sagt Angelus Silesius:

„Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
Würd' ich zu nicht', Er müsst' von Noth den Geist aufgeben.“

Ich brauche übrigens wohl nicht, nach allen hierüber gegebenen Erläuterungen, den Angelus Silesius hier gegen die Ansinnung eines Pantheismus zu vertheidigen, oder einer Confundirung der Natur Gottes mit jener der Creatur.

der Substanz selbe zu keiner auch nur immanenten oder Selbst-Manifestation gelangt, haben sich beide mit dem Gespenste einer gliederlosen, bestimmungslosen und leeren oder abstracten Einheit als Einfachheit geplagt, und die Theologen haben es ihnen aufs Wort geglaubt, dass die Vernunft keinen anderen Begriff der Einheit als diesen abstracten einräumen könne, wesswegen sie denn diesen Philosophen zugaben, dass die Dreieinfachheit Gottes etwas gegen alle Vernunft Streitendes sei, anstatt dass sie ihnen die Unvernünftigkeit ihrer abstracten Einheitsvorstellung hätten nachweisen sollen. Aeltere deutsche Physiologen, besonders Paracelsus, haben dagegen bereits lange den Vernunftbegriff der Einheit als Dreieinigkeit gefasst, womit sie von jenem Dualismus sich frei hielten, in den bekanntlich die neueren deutschen Naturphilosophen in Ermangelung jenes Begriffes verfielen, womit denn aber der Weg zu einer vernünftigen Theorie der Manifestation oder der Erscheinung (des zum Vorscheinkommens) des Wesens überhaupt versperrt, und Kant's Behauptung von der Uebervernünftigkeit, eigentlich Unvernünftigkeit, einer solchen Theorie wenigstens unwiderlegt bleibt. Unstreitig gebührt nun Hegel'n das Verdienst, die Speculation von dieser ihrer gleichsam polarisch-dualistischen Gebundenheit wieder losgemacht zu haben, wie selber denn z. B. in der Logik als der Formenlehre des Gedankens dem Principium contradictionis, als dem aus dem bloss statischen Momente forttreibenden Princip, seine richtige Bedeutung vindicirte. Wie nemlich jede Formation, insofern man sich selbe successiv entstehend vorstellt, zuerst mit einer Fülle als dem Essentiale anfängt, und mit einer systematischen Exposition oder Coordination dieser vorerst gleichsam in Fermentation begriffenen Elemente sich als Formation endet oder vollendet, so gilt dieses vor allem von der Erkenntniss selber, so wie dass diese die Formation bedingende Subordination und Coordination nur durch eine Mitte bewerkstelliget wird, welche als urtheilend, richtend oder Jedem sein Recht und seine Stelle (Gesetz) anweisend, als das unmittelbare Organ und gleichsam Sprecher eines verborgenen Centrums, oder, wie die Logiker sagen: als Terminus medius sich beurkundet. Wenn aber schon nach dem Gesagten das Principium essendi, abstract gefasst,

das Principium der Fülle und Vielheit, hiemit aber des Widerstreites weil Schiedlichkeitstreites ist, und jede zu Stande gebrachte Formation insofern als ein gelöseter Widerspruch oder geschlichteter Streit betrachtet werden kann, so müssen Sie sich doch vor jenem neuerdings wieder aufgewärmten Irrthume hüten, als ob irgend eine normale Formation schlechterdings nicht anders zu Stande kommen könnte, als durch einen solchen wirklich zum Ausbruche gekommenen Widerspruch hindurch. Wogegen Sie die Einsicht festzuhalten haben, dass jedes integre Leben zwar im Streite der Essentien urständet, eben darum aber aus diesem ausgehend nichts von ihm (dem Streite) weiss oder empfindet, welchen Streit dieses Leben (nemlich nur das creatürliche, in seinem ersten Seinsmomente noch mobile) erst in seinem Rücktritte oder Rückfalle in jene essentiale oder Wurzelregion inne werden kann, und in der hiemit eintretenden Hemmung oder Revolutionirung seiner Evolution. Das Leben wird nemlich in der Enge, im Gedränge und im Finstern geboren, aber in der Freiheit und im Lichte genossen, so wie es hinwieder in der Enge und Finsterniss gepeiniget, geängstiget und gequälet wird, weil nemlich die Lebensquelle ihm hiemit selber zur Qual und die haltende oder erhaltende Macht zur aufhaltenden wird. Was es übrigens mit dieser Qual und Pein auf sich hat, das hat bereits der h. Bernhard ausgesprochen, indem er sagte, dass in der Hölle nichts als der eigene Wille brenne. Was nemlich vermöge seiner constitutiven Natur und also Bestimmung nur Mitlauter (Beiwort) eines Selbstlauters, und nicht letzterer selber für sich sein kann, und doch ohne und gegen den Selbstlauter zu lauten oder sich geltend zu machen (sich zu manifestiren) strebt, muss nicht nur von diesem Selbstlauter aus- und abgeschlossen bleiben, sondern in dieser Abgeschlossenheit seinem tantalischen Bestreben als seiner Qual heimgegeben sich finden. Womit also der von der Religion aufgestellte Begriff des seligen, himmlischen, und des unseligen, höllischen Seins der Creatur, der Vernunft einleuchtend gemacht wird, indem jene zum Schöpfer sich als der Mitlauter (Beiwort oder adverbium) zum Selbstlauter (Wort oder verbum par excellence) verhält, welcher Selbstlauter sich positiv für jenen und in jenem

Mitlauter manifestirt, der als solcher ihm dient, negativ aber, oder den Mitlauter verstummen machend, falls dieser sich ihm entzieht oder entgegen zu setzen strebt. Es versteht sich übrigens von selbst, dass das Gesagte nur von der creatürlichen, nicht aber von der mit dieser nicht zu vermengenden nichtcreatürlichen Manifestation Gottes gilt, so wie dass auch in der creatürlichen Manifestation die Creatur als Mitlauter darum doch nicht mit dem schaffenden Worte als Selbstlauter in eine Identität der Substanz eingeht*), welche Nichtunterscheidung der Inexistenz oder Immanenz von der Identität noch den Hegel'schen Philosophemen zum Grunde liegt, gemäss welchen z. B. nicht nur der zeitliche Regent eines Volkes die incarnirte geistig-moralische Substanz desselben in sich trägt, und ist, so wie der jedesmalige juridische oder Rechtsstaat das leibhafte Reich Gottes selber, sondern gemäss welchen Philosophemen der creatürliche Mitlauter und göttliche Selbstlauter im Grunde oder in der Substanz éines und dasselbe sind, so dass der einzelne Mensch freilich nur durch eine Art Bauchrednerei oder katoptrischer Selbstspiegelung einen Gott in und ausser sich zu hören oder zu Ihm zu sprechen meint, oder, was hier gleich viel gilt, zu einem Sokratischen Genius, während er doch nur zu und mit sich selber spricht und sein Monodram ganz allein für sich spielt.

*) Mit Recht bestehen Günther und seine Anhänger auf der Anerkennung der substanziellen Verschiedenheit Gottes und der Welt (als Inbegriff der geistigen, der natürlichen und der menschlichen Wesen). Nur ist diese Anerkennung der bezeichneten substanziellen Verschiedenheit keine ausschliessend von der Günther'schen Schule vertretene, noch auch eine von ihr in der neueren Philosophie zuerst gefundene und behauptete. Lange vor Günther hat Baader diesen Standpunct geltend gemacht, so wie es ihm auch nicht entgangen war, dass die Philosophie der Kirchenväter und der Scholastiker, selbst jene des Thomas von Aquin, sich nicht ganz frei erhalten hatte von aus der Philosophie der Griechen stammenden Vorstellungen halbpantheistischer Art. H.

XV. Vorlesung.

Man sollte freilich meinen, dass den Theologen und Philosophen, nachdem sie sich so lange Zeit für und wider die (göttliche) Offenbarung gestritten haben, wenigstens der Begriff der Offenbarung überhaupt klar oder offenbar geworden sei. Was indess bisher nicht der Fall war, wie Sie, m. H., zum Theile bereits aus dem hierüber in meiner letzten Vorlesung Vorgetragenen abnehmen können, noch vielmehr aber aus meinen so eben der Presse übergebenen Vorlesungen über J. Böhme's Philosopheme*) ersehen werden, in welchen ich mich über die Gesetze einer Offenbarung überhaupt ausführlicher erklärt und besonders nachgewiesen habe, dass jedes Erscheinen oder zum Vorscheinkommen durch das Zusammenwirken Dreier zu Stande kommt, nemlich des Centralwirkers, des Mitwirkers oder Organs und des bloss werkzeuglichen Wirkers, welchen alle Manifestation bedingenden Ternar ich übrigens bereits in meinen Fermentis Cognitionis**) nachgewiesen habe. Mit diesem bisherigen unvollständigen Begriffe der Manifestation und ihrer Bedingungen hängt nun aber auch die Unklarheit des Begriffes des Leibes oder der Leiblichkeit im allgemeinsten Sinne dieses Wortes zusammen, weil nemlich dieser Begriff des Leibes mit jenem des bloss werkzeuglichen Wirkers derselbe ist, woraus sich denn auch bereits die Unentbehrlichkeit einer Leiblichkeit zu jeder Manifestationsvollendtheit ergibt. Eine Ueberzeugung, welche indess darum keinen Eingang gewinnen konnte, weil man sich unter Leib nur den materiellen vorstellte, sohin eine die Manifestation hemmende Verhüllung, nicht aber eine jener dienende Bekleidung, welche ich Ihnen, m. H., in früheren Vorträgen als eine Apparenz, die

*) S. Werke III, 357—436. H.

**) S. Werke II, 169, 242, 247, 279, 326. H.

zugleich Transparenz ist, bemerklich machte, d. h. als jenen Leib, welchen die Religion als verklärten oder Lichtleib (nach Paulus als den vergeistigten Leib) bezeichnet. Um übrigens den Zusammenhang des Begriffes der Manifestation mit jenem der Leibwerdung als Umhüllung richtig einzusehen, muss ich Ihnen, m. H., hier wiederholen, was ich bereits in der Vorrede zum zweiten Bande m. kl. phil. Schriften hierüber gesagt habe. Da nemlich der vollendete (integre) Geist nur in sich wohnt, oder da seine Form eins mit seinem Wesen ist, so vermag er — descendendo — nicht anders sich zu offenbaren, als durch Erzeugung oder Ergreifung einer niedrigeren oder mehr äusseren Form, und diese letzte ist es, welche unmittelbar (als Gefäss) in der niedrigeren Region, in welcher er sich manifestirt, gefasst (begriffen und ergriffen) wird, und nicht er selber. Wie nun aber die Manifestation auf solche Weise (descendendo) durch ein Einhüllen geschieht, so geschieht sie ascendendo durch ein Enthüllen (d. h. durch eine Aufhebung einer solchen Einhüllung). Unter Einhüllen versteht man darum nicht Verhüllen im engeren Sinne dieses Wortes, und eben weil man den Unterschied der Begriffe des Einhüllens, Enthüllens und Verhüllens bisher nicht bestimmt genug fasste, blieb auch der Begriff der Manifestation oder Offenbarung so wie jener der Verbergung unklar. Aus dieser Ursache verstanden auch die Philosophen die Religionsdoctrin nicht, indem selbe von einer das Geschöpf erhebenden, befreienden, schirmenden, die Integrität seiner Manifestation bedingenden Leibwerdung sprach, entgegen einer selbes niederhaltenden, bindenden, zerstörenden und der Integrität der Selbstmanifestation widerstreitenden Beleibung („wer wird mich erlösen, sagt Paulus, von diesem Leibe des Todes!“). Aber schon in der Platonischen Philosophie ward dieser Unterschied einer verklärenden und befreienden von einer verfinsternden und bindenden Beleibung nicht gemacht, und hiemit dem schlechten Spiritualismus mit seinem Gegensatze, dem Materialismus, der Eingang geöffnet, wie denn schon der Apostel Johannes gegen einen solchen Spiritualismus (des Cerinthus) den christlichen Begriff der Leiblichkeit zu vertheidigen veranlasst ward.

Staats-Bibliothek Bamberg

Baader, Franz <<von>>, / Hoffmann, Franz, / Lutterbeck, Anton,

Franz von Baader's sämmtliche Werke systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollstä ndige Ausgabe der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel
Bd.: 8 : Hauptabt. 1, Systematische Sammlung der zerstreut erschienenen Sch riften ; Bd. 8

1855

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.410(8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760562-4